

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

1538

REVUE
DE
l'Université d'Ottawa

REVUE
de
l'Université d'Ottawa

REVUE
DE
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



1938

HUITIÈME ANNÉE

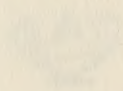


L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA
CANADA

REVIEW
OF
UNIVERSITY OF OTTAWA



1938
HISTORICAL ARCHIVE



UNIVERSITY OF OTTAWA
LIBRARY

Hommages et gratitude

L'Université pontificale d'Ottawa accueille avec une joie toute filiale le geste de suprême bienveillance par lequel Sa Sainteté le Pape Pie XI, glorieusement régnant, se réserve les fonctions de préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités.

Après le don inappréciable de la constitution apostolique Deus scientiarum Dominus, l'auguste vicaire du Christ manifeste ainsi excellemment sa vive sollicitude pour la Sacrée Congrégation d'où émanent les sages directions qui maintiennent toujours resplendissant le flambeau de la science au service de la foi.

L'institution universitaire de la capitale fédérale du Canada adhère avec un très profond respect à cet acte de souveraine bénignité, qu'enregistre l'histoire d'un pontificat admirable: noble incitation à réaliser les vœux et les vœux d'un guide éminent, « pour que brille davantage la couronne de dignité et de richesse que la science sacrée confère à l'Épouse mystique de Jésus-Christ ».

Joseph HÉBERT, o. m. i.,

recteur.

A la naissance du diocèse d'Ottawa

(suite)

En même temps qu'ils s'installaient sur l'Ottawa, d'où ils allaient rayonner jusqu'à la Baie d'Hudson, les Oblats se voyaient offrir par l'archevêque de Québec la mission du Saguenay, qui les mènerait jusqu'au Labrador. Les évêques de Toronto, de la Rivière-Rouge, de Louisville dans le Kentucky et de Pittsburgh dans la Pennsylvanie faisaient des instances pour les attirer dans leur diocèse. Cette grande extension qu'allait prendre l'œuvre des fils de Mgr de Mazenod au Canada nécessitait une organisation nouvelle. Jusqu'à date, la seule maison de Longueuil relevait directement du supérieur général. Il fallait maintenant un supérieur majeur résidant au pays, pourvu d'une juridiction immédiate sur tous les sujets et toutes les maisons, capable d'accepter les fondations futures, de veiller aux intérêts communs, de maintenir l'unité religieuse et de servir d'intermédiaire entre le chef de la famille et ses fils d'outre-océan.

L'évêque de Marseille le comprit et, au mois d'août 1844, le Père Joseph-Eugène-Bruno Guigues arrivait à Longueuil, muni des pouvoirs permanents de visiteur, c'est-à-dire de supérieur provincial. Il était le premier à exercer cette fonction dans la congrégation.

Une lettre annonçait la nouvelle à Mgr Bourget et l'informait des pouvoirs octroyés au Père Guigues.

Vous ne tarderez pas, écrivait en terminant Mgr de Mazenod, à reconnaître les qualités dont il est doué, et je suis certain que vous n'aurez qu'à vous louer de lui dans tous les rapports que vous voudrez bien entretenir avec lui ³⁵.

* Dans notre précédent article (octobre-décembre 1937, p. 424-440), nous avons écrit, par inadvertance, *Phalen*, au lieu de *Phelan*.

Des fautes du copiste nous ont fait dire: note 4—1815, au lieu de 1819; page 428—1817, au lieu de 1814; note 6—§ 461, au lieu de G. 461.

³⁵ 9 août 1844.

Le supérieur général avait choisi pour ce poste important « un de ses sujets les plus distingués ». Malgré son âge peu avancé, le Père Guigues avait déjà fourni une carrière des plus fécondes. Né en 1805 et ordonné prêtre en 1828, il avait débuté par l'enseignement de la philosophie au grand séminaire de Marseille. Chargé ensuite de la formation des novices, il est nommé, à vingt-neuf ans, supérieur de la maison de Notre-Dame-du-Laus, dans le diocèse de Grenoble. Au cours de son administration de dix années, il restaure le monastère, donne un essor inconnu à l'antique pèlerinage, prêche de nombreuses missions, coopère à la fondation d'une congrégation religieuse³⁶, tout en faisant régner dans sa communauté une parfaite régularité dont il donne lui-même l'exemple. Il réussit même à gagner l'amitié de son évêque, Mgr Bruillard, au début fort mal disposé pour les Oblats, et qui ne consentira qu'à contre-cœur à l'éloignement du Père Guigues³⁷.

Les vertus et les talents du jeune supérieur avaient opéré ce revirement inespéré. Ils allaient vite lui gagner toute la confiance de Mgr Bourget, qui ne l'aura pas vu longtemps à l'œuvre au Canada sans reconnaître en lui l'homme capable de réaliser le projet qu'il caressait depuis quelques années, je veux dire : fonder, organiser et développer un diocèse à Bytown. Nul doute que l'évêque de Montréal n'entretenait déjà cette pensée quand, en 1844, il établissait les missionnaires dans la petite ville outaouaise. La Providence ne lui envoyait-elle pas, dans la personne du Père Guigues, l'artisan de grand dessein ?

Prêtre distingué et modeste, infatigable travailleur, d'une piété profonde et d'une prudence consommée, rempli de zèle apostolique et d'esprit religieux, muni déjà d'une précieuse expérience du gouvernement, son supérieur lui rendait ce témoignage d'être « un homme capable, sans prétention, plein de respect pour l'épiscopat, coulant dans les affaires qu'il entend fort bien, et d'une société agréable »³⁸. Pondéré et réfléchi, dans tout projet il suppute soigneusement le pour et le contre, sans se bercer d'illusion. L'adopte-t-il, la rare énergie de volonté qui se cache sous l'extrême douceur de son caractère en poursuit l'exécution avec

³⁶ Les Sœurs de Notre-Dame de la Croix.

³⁷ Cf. *Notices nécrologiques des Oblats de Marie-Immaculée*, tome III, Mgr Joseph-Eugène-Bruno Guigues (Pierre Aubert, o. m. i.).

³⁸ Mgr de Mazenod à Mgr Bourget, 7 juin 1844.

une ténacité calme qui n'abandonne jamais l'entreprise avant qu'elle n'eût été menée à bonne fin. Une certaine timidité lui fait préférer à la violence qui brise les obstacles le calcul patient qui réussit à les contourner. En cet art il est passé maître, ce qui lui vaut une juste réputation d'habileté dans les choses d'administration: il n'est pas facile de lui imposer un mauvais marché ou de le détourner de ses fins.

Sans doute, il est un peu trop habile parfois au gré de Mgr de Mazenod, qui croit devoir le mettre en garde contre une politique et « des industries trop humaines qui ne sont pas bénies de Dieu ». « Agissez avec prudence et circonspection, lui écrit-il, mais ne vous vantez jamais de finesse. . . Agissez en toute simplicité ³⁹. » Par où l'on voit que, chez le Père Guigues, quand se rompait l'équilibre si difficile des vertus, ce n'était pas toujours la simplicité de la colombe qui l'emportait sur la prudence du serpent. Ajoutons, pour être juste, que son grand sens religieux le trouvait constamment docile aux conseils de ses supérieurs.

Dès son arrivée au Canada, il aura à négocier avec les évêques de Québec, de Kingston et de Montréal. Ce dernier témoigne à Mgr de Mazenod du succès de ces démarches:

. . . Il vous écrira peut-être qu'il a échoué à Bytown, mais ne le croyez pas. Il a déployé dans cette négociation une habileté surprenante, et c'est ainsi qu'il a levé les obstacles qui s'opposaient à l'établissement de vos Pères dans cette ville naissante . . . Ce que vous me dites de lui est au-dessous de ses mérites . . . C'est vraiment un sujet distingué et un habile administrateur ⁴⁰.

L'administration du Père Guigues allait confirmer cette première impression de Mgr Bourget. Pendant deux ans, ce dernier suivra attentivement les démarches du provincial. Il le verra, à la suite d'heureuses tractations avec l'archevêque de Québec, diriger quatre missionnaires vers le Saguenay et, à la requête de Mgr Provencher, envoyer à la Rivière-Rouge avec le Père Pierre Aubert le jeune diacre Alexandre Taché, le futur archevêque de Saint-Boniface. A Bytown, il consolidait la position de ses Pères, poussait la construction de l'église, organisait les missions des chantiers et les missions indiennes: c'est sur son ordre que le Père Jean-Nicolas Laverlochère inaugurerait la série de ses randonnées épiques

³⁹ Lettres de Mgr de Mazenod au Père Guigues, 16 juillet 1844 et 7 février 1845.

⁴⁰ 10 octobre 1844, A.A.M., Registre des correspondances. . . , tome XII, p. 432.

vers le Témiscamingue, l'Abitibi et la Baie d'Hudson. Il trouvait avec cela le moyen de prêcher avec succès un grand nombre de retraites paroissiales. Vraiment, l'homme qui révélait dans le gouvernement un tel talent d'organisation joint à une haute prudence et à un zèle infatigable, était celui que la Providence désignait à Mgr Bourget pour réaliser son rêve: la création d'un diocèse à Bytown.

Les circonstances rendaient urgente une telle création. A cette époque, le commerce du bois sur la rivière Ottawa, si florissant depuis les débuts, commençait à fléchir. Alors que dans les dernières années, il avait occupé jusqu'à 35,000 hommes, il était maintenant tombé de moitié laissant sans emploi quelque 18,000 bûcherons. Si on ne prenait les moyens de les retenir en les fixant au sol, ils s'expatrieraient et seraient perdus pour la colonisation ⁴¹. Pourtant, il ne manquait pas de terres fertiles dans ce bassin de l'Ottawa vers lequel se dirigeait dans le même temps un flot d'immigration. Le meilleur moyen de retenir ou d'attirer les colons catholiques, surtout les Canadiens, n'était-il pas de leur assurer les secours religieux et l'organisation paroissiale? A quoi, seul un évêque pouvait efficacement pourvoir.

Puisque la chose pressait et qu'on avait sous la main l'homme de la situation, Mgr Bourget ne tarda pas davantage. Au cours de l'année 1846, de concert avec Mgr Phelan, un projet est élaboré. Comme le nouveau diocèse devait être taillé, non seulement à même les diocèses contigus de Montréal et de Kingston, mais devait encore englober une partie du diocèse de Toronto et, du diocèse de Québec et du vicariat de la Rivière-Rouge, tout le bassin des rivières se déversant dans la Baie d'Hudson (depuis le cap Henrietta-Maria jusqu'au Labrador) ⁴², il importait d'obtenir l'assentiment des évêques intéressés. Ceux-ci sont donc invités à apposer leur signature au bas de la supplique adressée à la Sacrée Congrégation de la Propagande et qui contenait quatre demandes dûment motivées. On réclamait du Saint-Siège:

1) l'érection d'un nouvel évêché formé « des démembrements des diocèses de Kingston, Toronto et Montréal, et de celui du vicariat apos-

⁴¹ D'après une lettre de Mgr Bourget à lord Elgin, 21 juillet 1848, A. A. M., Registre des correspondances . . . , tome XIII, p. 516.

⁴² D'après une lettre de Mgr Bourget à Mgr Provencher, 24 avril 1848, A.A.M., Registre des correspondances. . . , tome XIII, p. 470.

holique de la Rivière-Rouge, dans le district du Nord-Ouest »; 2) que le siège du nouveau diocèse fût fixé à Bytown; 3) qu'il soit rattaché à la province ecclésiastique de Québec; 4) que « le R. P. Eugène-Bruno Guigues, Supérieur et Visiteur général de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie, établis en Amérique, soit nommé premier évêque titulaire du nouveau siège ».

Le futur diocèse comprendrait « toutes les missions et terres de l'Ottawa et de ses affluents, jusqu'à la hauteur des terres des deux côtés d'eux et au delà » . . . , c'est-à-dire jusqu'à la Baie d'Hudson. On alléguait que les territoires désignés étaient trop éloignés du centre des diocèses d'où on les détachait, pour qu'il fût possible aux évêques de pourvoir à l'exercice régulier du saint ministère.

Le choix de la ville de Bytown était justifié par sa situation. « Elle est au centre d'un pays où la divine Providence s'est plu à déployer les richesses et les beautés de la nature. Placée sur la rive sud de la grande rivière Ottawa et à l'embouchure du Canal des Rideaux, où le Gouvernement a fait faire d'immenses travaux pour la facilité des communications, cette ville doit nécessairement devenir une grande ville et le centre de toutes les affaires de ce vaste territoire. »

Il s'ensuit, concluait-on, que l'Eglise doit s'emparer de ce beau pays et « s'empresse d'y faire des établissements solides » : œuvres d'enseignement pour protéger la foi des catholiques; œuvres de miséricorde pour soulager toutes les infortunes et donner aux protestants « le grand spectacle de la charité ». Spectacle qui les amènerait, espérait-on, à déposer leurs funestes préjugés et à embrasser une religion si pleine de compassion pour tous les malheureux, sans distinction de croyance. Or seul un évêque titulaire, « avec les grâces et les pouvoirs attachés à cette sublime dignité », était capable de réaliser ce grand dessein.

L'opportunité de rattacher le diocèse de Bytown à la province ecclésiastique de Québec ressortait de la nécessité où se trouverait pour longtemps le nouvel évêque de réclamer du secours de l'Eglise mère, et aussi des avantages qu'il retirerait de relations « fréquentes et nécessaires » avec ses collègues dans l'épiscopat.

Quant au choix du Père Guigues comme premier évêque de Bytown, on s'y était arrêté en raison des qualités personnelles du candidat et du fait qu'il était membre de la congrégation des Oblats.

Ce sujet jouit dans sa congrégation et ailleurs d'une réputation bien méritée, non seulement par une vertu bien éprouvée, mais encore par son rare talent dans l'administration et par son habileté à faire réussir les affaires les plus importantes.

Sa qualité de religieux rendait possible l'érection du diocèse, car la congrégation des Oblats, établie en France et en Angleterre, fournirait les ouvriers « parlant les diverses langues du pays ». Ces missionnaires pourraient, tout en desservant les catholiques en résidence à Bytown, « porter les secours du saint ministère à une population flottante de plusieurs milliers de voyageurs », s'occuper des sauvages convertis et évangéliser ceux qui étaient encore infidèles. L'évêque pourra également, « au moyen des prêtres de sa congrégation qui déjà dirigent des séminaires en France et dans la Corse. . . , travailler sans délai à la formation d'un clergé indigène » et constituer des établissements d'éducation et de charité dans la ville et le diocèse dont il sera chargé. . . On insistait particulièrement sur l'urgence de fonder sans retard des œuvres d'éducation et de les mettre sur un très bon pied, si l'on voulait arracher la jeune génération au prosélytisme protestant et la garder fidèle à l'Eglise ⁴³.

L'évêque de Montréal, fort de l'appui de ses collègues, résolut de se rendre en Europe pour négocier lui-même cette affaire avec le Saint-Siège et Mgr de Mazenod. Dès le 7 octobre 1846, il avait entretenu ce dernier de l'érection de Bytown en diocèse sans lui révéler encore, semble-t-il, le nom du titulaire qu'il allait proposer. « Ce nouveau diocèse n'aura pas moins de sept à huit cents lieues d'étendue: champ immense ouvert au zèle de vos enfants. . . ⁴⁴ ».

Redoutant sans doute l'opposition du supérieur général à la nomination du Père Guigues, Mgr Bourget avait prudemment porté l'antienne. Aussitôt débarqué en France, il prévient l'évêque de Marseille « qu'il avait à l'entretenir d'une affaire qui intéressait grandement l'Egli-

⁴³ Supplique de Mgr Bourget aux cardinaux de la Sacrée Congrégation de la Propagande, Rome, 30 décembre 1846 (d'après la copie conservée aux archives de la maison générale des Oblats, à Rome).

⁴⁴ Théophile Ortolan, O. M. I., *Les Oblats de Marie-Immaculée*, tome II, p. 91.

se du Canada ». Il lui révèle alors sa mission, le choix du premier pasteur de Bytown et lui annonce qu'il sera sous peu auprès de lui pour lui soumettre les raisons de cette préférence et obtenir son consentement.

Cette nouvelle, écrit le fondateur au Père Guigues, me jeta d'abord dans une grande perplexité. Si je voyais d'une part l'avantage de l'Eglise du Canada, je ne pouvais de l'autre ne pas considérer les graves inconvénients qui pourraient en résulter pour la Congrégation . . . et que, s'il serait facile de trouver dans l'Eglise du Canada un autre sujet pour remplir dignement les fonctions épiscopales à Bytown, il m'était impossible de vous remplacer en Amérique. Quelque combattu que je fusse, je ne pouvais sortir de ce dilemme. J'y pensais constamment devant Dieu, et, le moment de l'arrivée de Mgr Bourget approchant, j'en parlai aux deux membres de mon conseil qui sont auprès de moi. . .⁴⁵

Le conseil décida, d'accord avec le général, d'opposer un refus formel à cette nomination. Déjà, en 1842, on avait été forcé de consentir à la nomination du Père Hippolyte Guibert, futur cardinal et archevêque de Paris, à l'évêché de Viviers.

On voyait, avec raison, de graves inconvénients à ce que, dans les commencements de la Congrégation, et avec si peu de sujets, on acceptât trop facilement l'épiscopat. Cela épuisait la petite famille et lui enlevait ses plus solides soutiens; cela pouvait nuire encore à l'esprit d'humilité et de simplicité. . . ; cela pouvait faire germer dans certains esprits faux, dont une Congrégation n'est jamais exempte, des vellétés d'ambition et de jalousie⁴⁶.

Aussi bien, le fondateur s'était-il fait une règle de ne plus consentir à ce qu'aucun de ses Oblats n'assumât cet honneur, et avait-il obstinément refusé au ministre des cultes, qui l'en avait sollicité à maintes reprises, de présenter quelques-uns de ses sujets comme candidats à l'épiscopat⁴⁷.

Telle était la détermination prise quand Mgr Bourget arriva à Marseille. Écoutons le fondateur raconter lui-même au Père Guigues comment il fut amené à changer d'opinion et pour quels motifs il lui imposait d'accepter le siège de Bytown.

Mgr Bourget arriva, et il n'eut rien de plus pressé que d'entamer cette affaire avec moi. Vous connaissez la vénération et la confiance que m'inspire ce saint évêque; il a de son côté quelque considération pour la droiture de mes

⁴⁵ Lettre de Mgr de Mazenod au Père Guigues, décembre 1846.

⁴⁶ Toussaint Rambert, O. M. I., *Vie de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod* tome II, p. 241.

⁴⁷ Lettre au Père Guigues, décembre 1846.

intentions. Nous nous trouvions donc là, deux évêques en regard, n'ayant en vu que le plus grand bien de l'Eglise. Nous discutâmes quelque temps sur sa proposition. Il tomba d'accord avec moi que si la Congrégation devait en souffrir en Canada, j'avais raison de ne pas y consentir, et que dès lors il renoncerait à soumettre ce projet au Pape, parce qu'il n'était exécutable qu'autant qu'un sujet de la Congrégation serait chargé de ce siège, et nous convenions que ce sujet ne pouvait en Canada être que vous, ce qui faisait précisément le point de la difficulté. Connaissant son affection pour la Congrégation dont il est le Père en Amérique, j'avais fini par le prendre pour juge, et l'avait sommé de prononcer si le parti qu'on se proposait ne serait pas nuisible à la Congrégation qui doit en Canada, à la sagesse de votre administration, la considération qu'elle y a acquise. Le saint évêque n'hésita pas à prononcer, et m'assura que la nouvelle qualité ne mettait aucun obstacle à ce que vous puissiez parfaitement remplir les devoirs de votre charge actuelle; que Bytown devait être considéré comme un pays de missions, qu'il n'y aurait de longtemps d'autre clergé que nos missionnaires, et que c'était à eux de tout fonder; que la Congrégation serait à Bytown ce que Saint-Sulpice a été pour Montréal, etc. ⁴⁸

On ne peut ici qu'admirer l'élévation de vue qui guida la décision du fondateur. La grande confiance qu'il avait en Mgr Bourget, l'assurance que sa congrégation n'aurait pas à souffrir de ce changement déclaré nécessaire au bien de l'Eglise canadienne, tels sont les motifs qui lui firent abandonner sa résolution première et qui le soutiendront dans les difficultés que cet arrangement n'allait pas tarder à faire surgir.

L'année 1846 touchait à sa fin. L'évêque de Montréal, fort de l'approbation obtenue, venait à peine de quitter Marseille pour Rome où il allait présenter sa supplique, qu'arrivaient à Mgr de Mazenod des lettres qui le rejetaient dans ses perplexités du début.

Le Père Alexis ⁴⁹ affirme que l'objet du voyage de Mgr Bourget avait été tenu secret, parce qu'on redoutait l'opposition du visiteur des Oblats dont l'humilité égalait pour le moins le savoir-faire. Par quelle indiscrétion le projet parvint-il aux oreilles des confrères du Père Guigues? On ne sait. Ce qui semble sûr, c'est que la nouvelle, en pénétrant dans la petite communauté de Longueuil, créa tout un émoi. Les échos ne tardent pas à rejoindre le supérieur général. Aussitôt il adresse à Mgr Bourget une longue lettre pleine d'inquiétude.

Je viens de recevoir une lettre du P. Allard qui me jeta dans la plus grande peine. Je crains . . . que nous ne portions un coup funeste à tous nos établissements du Canada par l'élévation du P. Guigues à l'épiscopat. Nous le

⁴⁸ *Id.*, *ibid.*

⁴⁹ P. Alexis, O. M. Cap., *Histoire du Diocèse d'Ottawa*.

pressentions à Marseille, mais tel est l'ascendant que vous exercez sur moi quand il s'agit de notre coopération à vos saints projets, que je fus entraîné à donner un consentement que j'étais d'abord résolu de refuser. Je voudrais encore être à temps de le retenir puisque les conséquences de cette nomination doivent être si désastreuses, jugées telles du moins par ceux qui sont sur les lieux. Voici ce que m'écrivait le P. Allard ⁵⁰:

... « Eriger Bytown en évêché n'est pas un avantage pour nous à moins qu'on n'y place quelqu'un de nos pères; mais y mettre le P. Guigues est un grave dommage pour nos maisons du Canada, qui dès lors seraient privées du seul père qui pouvait les diriger et les faire prospérer, et que vous ne pouvez pas remplacer convenablement... Je dis privées, parce que, placé à 40 lieues de Longueuil, à 100 lieues de Québec et à 150 du Saguenay, comment un évêque pourra-t-il administrer ces différentes maisons... »

Sans compter, ajoutait le Père Allard, qu'il faut renoncer à toutes les espérances si vous nous enlevez celui-là qui les a fait naître et à qui nous sommes redevables des progrès déjà accomplis.

Vous jugez, reprend Mgr de Mazenod, quelle doit être mon inquiétude. Si tels doivent être les résultats de l'élection du P. Guigues, il n'y a pas à hésiter, il faut y renoncer, car... je suis dans l'impossibilité absolue d'envoyer d'Europe un sujet capable de le remplacer dans les fonctions que je lui avais confiées. Personne n'est plus à même que vous, Monseigneur, d'apprécier la position de la Congrégation en Canada...

N'y aurait-il pas moyen de surseoir à l'érection de ce nouveau siège? Plus tard, peut-être y aurait-il moins de difficultés. Présentement, continue l'évêque de Marseille, j'en vois de tous côtés. Si on nomme le Père Guigues, on m'assure que c'est au détriment de la congrégation. Si, par ailleurs, M. Hudon ⁵¹ est choisi, le poste de Bytown ne sera pas tenable pour les missionnaires, car il manque totalement de sympathie pour eux.

Remettez donc cette grande affaire au pied de la Croix, pesez-y les destinées de la Congrégation dont vous êtes le second père. Regardez, s'il le faut, comme non avenue l'autorisation que j'ai donnée presque à mon corps défendant... Encore une fois, réfléchissez-y encore devant Dieu... !

Cette longue lettre est datée du 23 décembre. Le jour de Noël, un post-scriptum y est ajouté:

⁵⁰ Arrivé au Canada en 1843, le Père François Allard exerçait à Longueuil la fonction de maître des novices. Homme d'une vertu austère, il contribua à la fondation de l'institut des Sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie. En 1851, il sera promu évêque de Samarie et premier vicaire apostolique du Natal (Afrique du Sud).

⁵¹ Un des deux autres ecclésiastiques proposés dans la supplique en même temps que le Père Guigues.

... Je reviens encore sur l'affaire de Bytown qui me fait trembler. Qui sait si, quand le P. Guigues serait évêque, il ne se croirait pas obligé de se laisser absorber par son diocèse, et s'il voudrait se prêter à s'occuper du reste. Vous voyez combien d'inquiétudes me passent par la tête. Écrivez-moi, je vous en conjure, pour me rassurer un peu... ⁵²

Le fondateur, qui, à l'issue de son entretien avec Mgr Bourget, avait sans délai notifié au Père Guigues sa décision, lui écrit de nouveau le 27 décembre. Après avoir fait allusion à la lettre envoyée peu de temps auparavant, il poursuit :

Depuis cette lettre, tout ce qui me revient du Canada confirme mes convictions sur le dommage incalculable qu'éprouverait la Congrégation si vous cessiez de la diriger dans ces contrées où la Providence a permis que vous ayez réussi à remplir votre tâche avec un succès complet... Je suis bien aise de vous voir élever à l'épiscopat; j'en suis même flatté; *corona senum, filii filiorum et gloria filiorum, patres eorum*... Cependant, je croirais devoir m'opposer de tout mon pouvoir à ce que vous acceptassiez cette dignité, et je vous croirais obligé de la refuser obstinément, si la Congrégation en Amérique devait en éprouver le dommage qu'on redoute. Je vous fais juge de cette délicate question, j'en appelle à votre bon esprit et à votre conscience.

Un mois plus tard, nouvelle lettre au Père Guigues. La prière, la réflexion et une réponse rassurante de Mgr Bourget ont quelque peu calmé les appréhensions du fondateur. Fort de la pureté de ses intentions, il décide de s'en remettre de toute cette affaire à la Providence dont il craint de contrecarrer les vues.

J'ai remis la chose entre les mains de Dieu, ne voulant faire que sa sainte volonté... Je suis parfaitement en repos; j'ai fait mon devoir dans toute cette affaire... Quand il en sera temps vous aurez à prouver que nos Pères se sont trompés dans leurs appréhensions relatives à votre épiscopat... Je n'aurai qu'un regret, celui de ne pouvoir vous imposer les mains... ⁵³

Au Canada, on se rassurait moins facilement. À la réception des lettres de son général, le Père Guigues, qui n'envisageait pas sans répugnance la perspective de sa nomination, convoque les Pères Allard et Telmon ⁵⁴. À l'issue d'un long entretien, il est convenu que chacun en particulier communiquerait au supérieur général son sentiment sur cette

⁵² Cette lettre porte en marge une note de la main de Mgr Bourget: « reçue le 10 janvier 1847, répondu le 11 janvier » (A. A. M., Dossier *Pères Oblats*, I) — réponse rassurante, on le présume, mais que nous n'avons pu retrouver.

⁵³ 24 janvier 1847.

⁵⁴ Lettre du Père Telmon à Mgr de Mazenod, 30 janvier 1847.

question. Le Père Telmon reste sceptique sur l'efficacité du procédé. Il redoute l'influence décisive de Mgr Bourget. L'évêque de Montréal passera à Marseille, « ne s'arrêtera là qu'un jour, il obtiendra (un autre dirait: il escamotera) le consentement et tout sera fait quand nos lettres arriveront ». Il se résout, bien qu'à regret, à exprimer son opinion. Elle est nettement défavorable: « Cet événement, nous le considérons, s'il se réalise, comme un grand et peut-être irréparable malheur pour notre Société dans le Canada. »

De son côté, le Père Allard fait entendre la même note de désapprobation. Pendant six mois, il écrira au fondateur lettre sur lettre. « Elles se sont multipliées au point de me fatiguer excessivement », notera finalement ce dernier ⁵⁵. Ainsi, celui-là même qui, trois ans plus tard, deviendrait évêque et premier vicaire apostolique du Natal, semble s'être fait l'interprète de ses confrères du Canada pour s'opposer fortement à la nomination de leur supérieur à l'évêché de Bytown ⁵⁶. Les motifs allégués sont des plus honorables. On estime le Père Guigues indispensable au gouvernement de la congrégation.

Personne de nous ici, ni aucun de ceux que vous pourriez envoyer de France, ne remplacera le P. Guigues. Mgr de Montréal aura sans doute essayé de vous rassurer sur ce point, mais nous n'hésitons pas à dire que vous ne pouvez éloigner le Père sans de graves inconvénients.

On reconnaissait sans peine qu'il possédait toutes les qualités requises pour devenir évêque, mais on jugeait cette dignité incompatible avec la charge de provincial. « Le P. Guigues une fois évêque ne pourra plus remplir les devoirs de la charge pour laquelle vous l'avez envoyé », affirmait péremptoirement le Père Telmon. Au surplus, son ignorance de la langue anglaise, parlée « par la grande moitié de la population du futur diocèse », l'empêchera également de remplir les devoirs de sa nouvelle fonction. Elle paralysera son zèle de pasteur en rendant impossible son action immédiate, si indispensable, pourtant, là où il s'agit de tout

⁵⁵ Lettre à Mgr Bourget, 4 juin 1847.

⁵⁶ Mgr Guigues, à son tour, croira alors devoir exprimer au général quelques observations contre cette nomination du Père Allard. Il s'attirera cette réponse malicieuse: « Tu dois bien comprendre que les réflexions que tu me fais au sujet de notre futur Vicaire apostolique sont superflues. Tu fais le second terme de ce qui eut lieu pour toi. Il est nommé par le Pape, qu'y a-t-il à dire après cela?... Je connais des Vicaires apostoliques qui ne réunissent pas les qualités du nôtre... Console-le de ton mieux et n'aggrave pas sa peine... » (10 janvier 1851.)

créer et où il faut compter avec la coopération morale de ceux pour qui l'on travaille.

Un évêque ne peut rien faire s'il n'a à sa disposition le cœur et la bourse de ses ouailles, et c'est sa parole à lui qui ouvre l'un et l'autre. Comment traiter avec les Irlandais, Anglais et Ecossais si on ne les entend pas et n'en est pas entendu? L'office d'un interprète est souvent bien infidèle et plus souvent inefficace. Que fera un évêque muet au milieu d'une population avide d'entendre parler? Sa mission se réduirait donc à dire la messe et administrer les sacrements . . . ⁵⁷

Voilà comment le Père Telmon, résidant à Bytown depuis deux ans, appréciait la situation. Nul ne peut contester l'élévation des motifs qui rendaient les Oblats hostiles à la nomination de leur confrère. Le supérieur général témoignera que leurs appréhensions sont inspirées par leur attachement pour la congrégation et pour le Père Guigues. « Je le regrette et pour la Société qui y perdra beaucoup dans le Canada, et pour lui qui n'y gagnera pas grand'chose », concluait le Père Telmon à la fin d'une seconde lettre ⁵⁸.

Une opposition aussi insistante que désintéressée de la part des Pères du Canada, de l'austère Père Allard surtout, en qui Mgr de Mazenod avait une si grande confiance, ne manqua d'ébranler l'assurance du fondateur. Le 27 mars 1847, il s'en ouvre au Père Guigues:

Les craintes du P. Allard au sujet de votre épiscopat m'ont tellement impressionné, que j'ai écrit le jour même à Mgr l'Evêque de Montréal en le conjurant de suspendre toute démarche. L'évêque me répondit que l'affaire était entre les mains de la Propagande, mais que je me rassurasse . . . Si, contre mon attente, il devait en résulter (de votre nomination) un si grand dommage, il resterait au P. Guigues de refuser obstinément la charge dont il est persuadé de ne pouvoir remplir les devoirs, à raison de l'impossibilité où il est d'apprendre assez d'anglais pour le parler, et aussi à cause du détriment notable qu'en éprouverait la Congrégation.

Jusqu'au mois de juin, les lettres du Canada parviendront à Marseille toutes remplies d'un pessimisme qui torture le cœur du fondateur, partagé entre ses enfants et Mgr Bourget, à qui il expose ses inquiétudes:

Je n'ai pas reçu une lettre de Longueuil qui ne m'ait enfoncé plus avant le poignard dans le cœur . . . Tout est perdu, à leur dire, en Canada, par la

⁵⁷ Lettre du 30 janvier 1847.

⁵⁸ Lettre à Mgr de Mazenod, 19 février 1847.

mesure à laquelle, selon eux, j'ai eu la faiblesse de consentir. Tout est perdu, s'entend pour notre Congrégation. On m'annonce une déconsidération générale . . . ⁵⁹

N'y a-t-il pas jusqu'au futur évêque qui, en face de tant d'opposition, ne s'estime « impropre aux fonctions de l'épiscopat, ne fût-ce qu'à raison de l'impuissance où il sera toujours d'apprendre l'anglais. . . » « Certes, poursuit Mgr de Mazenod, je ne puis qu'applaudir aux répugnances très sincères de notre cher Père Guigues, mais je blâme comme excessives et exagérées les craintes et, je pourrais dire, le désespoir du Père Allard qui semble parler au nom des autres. . . » ⁶⁰

La même pensée revient, quelques jours plus tard, dans une lettre au Père Guigues, qui débute ainsi :

. . . Quoique torturé par les innombrables lettres que m'écrit le bon Père Allard pour me demander d'empêcher votre épiscopat. . . et cela dans des vues très droites, mais exagérées, je ne saurais me repentir d'avoir donné mon adhésion à votre élection . . . ⁶¹

Vues exagérées ! Le mot est à retenir. Si les premières lettres d'opposition ont vivement impressionné le fondateur au point de l'incliner à revenir sur son consentement, il ne tarda pas à s'apercevoir que les craintes étaient manifestement outrées et manquaient de surnaturel abandon aux volontés de Dieu. Le 8 juin, il se détermine à signifier au Père Allard sa décision ultime.

Il y a longtemps, mon bien cher Père Allard, que je vous ai écrit. Je voulais, par mon silence, supprimer une discussion pénible. Vous me demandiez avec une exigence trop pressante l'impossible. . . Il faut reconnaître, au-dessus de nos faibles conceptions, une Providence souverainement sage qui conduit tout, par des voies inaperçues et souvent incompréhensibles, aux fins qu'elle se propose ; et lorsque les événements nous manifestent sa très sainte volonté, il est de notre devoir de nous soumettre sans peine et avec un abandon entier de nos propres idées qui cessent dès lors d'être légitimes et permises. . . ⁶²

Dans le cas du Père Guigues, la volonté du bon Dieu s'est manifestée contraire à nos préférences, ajoute le prélat. Il ne reste qu'à nous

⁵⁹ 4 juin 1847.

⁶⁰ *Id.*, *ibid.*

⁶¹ 7 juin 1847.

⁶² 8-9 juin 1847.

soumettre, à nous confier à sa bonté et à coopérer à l'accomplissement de ses desseins.

Qu'on ne se tire pas de là; et dites-le bien à tous nos Pères, et que désormais cessent entièrement tous regrets, tous murmures, tous simples propos contraires à ces principes incontestables.

À partir de ce jour, Mgr de Mazenod est inébranlablement fixé: le Père Guigues deviendra évêque de Bytown, nonobstant toutes les oppositions et toutes les craintes. Dans de nombreuses lettres il expose les raisons de son attitude. C'est, d'abord et avant tout, que son grand esprit surnaturel croit découvrir en cet événement la volonté de Dieu:

La volonté de Dieu s'est manifestée ici comme toujours, qui sommes-nous pour nous y opposer? . . . Voyez donc en tout ceci, je le répète, une disposition de la divine Providence et ayons assez de confiance en sa bonté pour nous, pour être bien persuadés qu'Il [Dieu] ne permettra jamais rien au détriment de notre œuvre qui est la sienne ⁶³.

Le grand inconvénient à cette nomination et la cause de toute cette agitation, c'est que tous estiment le Père Guigues indispensable à la communauté du Canada. Qu'à cela ne tienne; tout en devenant évêque, « il restera provincial; ainsi, rien ne sera changé par rapport aux sujets et aux maisons de la Congrégation ». L'incompatibilité des deux charges n'apparaît pas démontrée à l'évêque de Marseille. Il repousse comme injurieuse l'hypothèse où le nouvel évêque sacrifierait délibérément les intérêts de sa famille religieuse à ceux de son diocèse. Il connaît trop son indéfectible attachement à l'institut pour se persuader qu'il ne puisse jamais « s'écarter du devoir de la reconnaissance. Je compte, au contraire, sur lui comme sur moi », mande-t-il à Mgr Bourget ⁶⁴.

Mise hors de doute la piété filiale du titulaire, n'y aurait-il pas de grands avantages à ce que, dans le pays de mission que serait le nouveau diocèse, l'évêque restât supérieur religieux de ses confrères qui constitueraient pour longtemps tout son clergé? Pendant un siècle, cette politique prévaudra dans la congrégation, et si elle eut du mal à s'établir, c'est qu'on avait peine, au début, à imaginer pareil cumul d'autorité. Trop volontiers on envisageait les inconvénients possibles sans songer

⁶³ Lettre au Père Léonard, 10 juin 1847.

⁶⁴ 4 juin 1847.

aux incontestables avantages, parmi lesquels un des moindres n'était pas de donner au *pusillus grex* du Canada un protecteur dans l'épiscopat.

Ces graves raisons, Mgr de Mazenod les pesa devant Dieu et les soumit à plusieurs sages conseillers, entre autres à son « si bon et si attaché évêque de Viviers », le prudent Mgr Hippolyte Guibert. Tous abondèrent dans son sens.

Oh! oui, plus j'y pense devant Dieu, plus j'approfondis cette question, plus je remercie Dieu de ce qu'il a ménagé votre promotion dans sa toute-puissante sagesse. Et je dois dire que notre cher évêque de Viviers, toujours si digne enfant de notre famille, toujours si attaché à ses intérêts, pense tout à fait comme moi ⁶⁵.

Mais par-dessus tout, on peut l'affirmer sans témérité, c'est l'avis de Mgr Bourget qui emporte les dernières hésitations. L'influence exercée sur le fondateur par son ami de Montréal, celui « que le Pape appelle l'âme de l'épiscopat au Canada », ne saurait être exagérée. En vérité, il mérite bien le titre de « Père de la Congrégation en Amérique », que lui décerna à maintes reprises l'évêque de Marseille. Aussi bien, un impérieux devoir de gratitude impose-t-il aux Oblats de rendre un filial hommage à la clairvoyance de son zèle, à la pureté de son désintéressement comme à la fidélité de son affection pour leur famille religieuse. Il est heureux, reconnaissons-le, que Mgr de Mazenod ait apprécié à son juste mérite la sagesse de ce grand évêque et se soit toujours rangé à son avis, même quand il ne concordait pas avec celui de ses Pères.

Le Père Guigues fut contraint de s'incliner devant ces estimables autorités, qui appuyaient sans réserve les sérieuses raisons de son supérieur général.

Seulement, note ce dernier, il aurait voulu que ce fût un autre Père que lui. Je vous laisse à penser si cela était possible; et puis, ce n'est pas moi qui présente les évêques. Ce sont les évêques du Canada qui ont été unanimes sur ce point. On aurait donc bien tort, parmi le clergé, de faire le moindre reproche à qui que ce soit d'entre nous. Pourrait-on jamais vous accuser d'en avoir eu la pensée? Ce sont les évêques de la Province qui l'ont fait, c'est-à-dire les juges naturels et les vrais appréciateurs du mérite des sujets et du besoin des populations ⁶⁶.

⁶⁵ Lettre au Père Guigues, 7 juin 1847.

⁶⁶ Lettre au Père Léonard.

Pour qui connaît le grand respect du fondateur pour l'épiscopat et la haute idée qu'il avait du rôle de l'évêque dans l'Eglise de Dieu, ce dernier argument est sans réplique.

Résignez-vous donc, mon cher fils, mande-t-il à l'élu, aux desseins de la Providence et ne songez qu'à vous préparer saintement à recevoir la plénitude du sacerdoce. . .

Cette lettre est datée du 7 juin 1847. Les débats sur la question duraient depuis six mois . . . Le 9 juillet suivant, Rome tranchait définitivement tout litige en nommant le Révérend Père Joseph-Eugène-Bruno Guigues, Oblat de Marie-Immaculée, premier évêque de Bytown.

Le premier octobre, à ses confrères réunis à Longueuil pour la retraite annuelle, qu'il prêcha lui-même, le provincial commenta l'événement dans un discours extrêmement habile qui lui rallia les esprits. Le lendemain, le Père Honorat, favorable à la nomination dès le début, s'empressait de raconter à Mgr de Mazenod ce mémorable entretien :

C'est hier soir surtout, dans les communications qu'il a faites à la communauté. . . au sujet de Bytown, qu'il s'est surpassé et qu'il a ravi tous les cœurs. Il a fait paraître. . . tant de sincérité, je puis dire d'ingénuité, tant d'esprit de Dieu, tant d'attachement pour la Société, tant de déférence pour son Supérieur, tant de douceur, tant de fermeté et en même temps d'humilité, que tous ont été convaincus, ravis, saisis. Dans la première récréation après cet entretien, vous ne sauriez croire quelles effusions de reconnaissance, de dévouement, d'amour fraternel, d'attachement à la Société, etc., etc., et cela de la part de tous sans distinction. Et cependant, il est bon de dire que cette élection avait troublé parmi nous bien des esprits faibles; mais tous sont revenus et pleinement et bien sincèrement. . . Tous ont compris les motifs qui ont pu décider dans cette grande affaire ⁶⁷.

Il est permis de contester au Père Honorat le droit de qualifier d'*esprits faibles* les opposants au Père Guigues. A coup sûr, les Pères Allard et Telmon ne peuvent entrer dans cette catégorie. Encore moins, du reste, le supérieur général . . . Dieu sait pourtant si cette affaire l'avait troublé, s'il avait longuement balancé entre l'acquiescement et le refus! De même peut-on sourire à la pointe de lyrisme qui traverse l'épître du brave Père. Les documents ne permettent pas d'affirmer ainsi, sans réserve, qu'aucun regret ne subsistait au fond des âmes après l'éloquent

⁶⁷ Lettre du 2 octobre 1847.

discours de Mgr Guigues. Quelque trente ans plus tard, le Père Pierre Aubert, rédigeant la notice nécrologique du premier pasteur de Bytown, ne pourra s'empêcher de noter, sur un ton un peu chagrin, que si le fondateur eût connu plus exactement la situation de ses enfants au Canada, il n'eût jamais consenti à la nomination du Père Guigues, mais, qu'en cette conjoncture, « l'opinion de l'évêque de Montréal avait plus de poids que celle des Pères du Canada ».

Le Père Honorat, néanmoins, avait raison en ceci: les Oblats accepteraient loyalement le fait accompli et ne marchanderont au nouvel évêque ni leur obéissance ni leur dévouement, ni même leur affection.

Rien, en tout cas, ne pouvait causer une joie plus vive au général que cette missive lui annonçant l'accord rétabli parmi ses enfants, longtemps partagés par un dissentiment tout à fait légitime, mais dont le prolongement eût menacé la concorde et l'unité religieuse. Il avait besoin d'une telle assurance pour le consoler d'une opposition, surgie du dehors cette fois, mais qui n'en blessera pas moins douloureusement son cœur. Nous l'avons déjà entendu se plaindre de certains reproches du clergé. Il semble, en effet, que plusieurs prêtres canadiens aient vu d'un fort mauvais œil la nomination du Père Guigues à l'épiscopat, qu'ils ne se soient guère gênés pour exhaler leur mécontentement et le justifier par de calomnieux propos qui causeront beaucoup de peine et de soucis aux missionnaires et à leur provincial. Mgr de Mazenod en avait été prévenu: « L'Evêque de Toronto, écrit-il à Mgr Bourget, ne m'a pas laissé ignorer (*qu'on*) devait s'attendre à la jalousie des Canadiens, je veux dire du clergé de votre pays . . . »⁶⁸ S'il faut en croire une longue lettre du 10 mai 1849, au même correspondant, les manifestations de cette jalousie auraient été passablement violentes.

Jamais je n'aurais cru soulever une si grande tempête en acquiesçant au choix de notre P. Guigues pour l'évêché de Bytown. Votre clergé a été indigne d'injures, et contre les pauvres missionnaires qui n'y pouvaient mais, et contre moi, et contre vous dont ils devraient adorer toutes les résolutions prises dans l'amour du bien. Il n'est sorte de calomnieuses suppositions qu'ils ne se soient permises. Tous les services des Oblats de Marie ont été oubliés. Décidément ces religieux n'étaient venus en Canada que par ambition et pour leur enlever les places qui étaient dues à leur mérite . . .

⁶⁸ 4 juin 1847.

Par ce qu'on sait déjà, on imagine le bien-fondé d'une pareille accusation! . . . Si les Oblats ont eu des torts, ce n'est certes pas d'avoir brigué l'épiscopat pour un des leurs!

On ira plus loin. On relèvera les imprudences — réelles ou prétendues — du Père Guigues et de ses confrères. On accusera le provincial de brimer de mille manières les Pères canadiens. Ainsi, le bon Père Flavien Durocher aurait passé l'hiver à *dessécher* dans sa chambre, tandis que « si on l'eût laissé pour les chantiers. . . il eût conservé sa santé ; mais, comme il s'attirait de la réputation et que, pour son malheur, il était Canadien, on s'était empressé de le retirer. . . N'est-ce pas gentil? » conclut le fondateur ⁶⁹.

On évoquera la qualité de Français du nouvel évêque, arrivé au pays depuis moins de trois ans, pour soulever contre lui les passions nationales. Mgr de Mazenod ne concevait pas cette manière d'agir compatible avec l'esprit chrétien, pas plus que son ami de Montréal à qui il demandait: « Est-ce donc qu'il y a des étrangers dans l'Eglise catholique? »

On prendra prétexte d'un mandement de l'évêque de Marseille, sollicitant les prières de ses diocésains en faveur des victimes du choléra qui causait des ravages chez nous, pour faire des gorges chaudes et « gloser indignement » sur un acte de pure charité. On travestira les intentions les plus désintéressées.

Chercher à départir les responsabilités de ce soulèvement serait tâche délicate, tant sont mêlés les sentiments qui s'agitent. Ambitions déçues, amour-propre national froissé, malentendus, voire souci sincère du bien s'entre-croisent parfois si subtilement dans la psychologie humaine! Je signale toutefois l'intervention d'un homme, devenu par la suite tristement célèbre, sur lequel le supérieur général semble faire peser, au moins pour une part, le poids de ces désaccords. Je veux parler du fameux Chiniquy. Admis à notre noviciat de Longueuil, le 27 octobre 1846, alors que « ses antécédents détestables auraient dû lui fermer la porte », comme le note le Père Aubert dans son journal, il y restera plus d'une année sans amender, on peut le croire, son caractère violent et

⁶⁹ Lettre à Mgr Bourget, 10 mai 1849.

brouillon ⁷⁰. Fortement opposé à la nomination du Père Guigues, aurait-il, suscitant ou exploitant les mécontentements, entraîné dans son sens nombre de prêtres, non seulement de la communauté, mais aussi des clergés de Montréal et de Kingston? On pourrait le conclure d'une confiance de Mgr de Mazenod à Mgr Bourget.

Est-ce l'influence exercée par cet impertinent Monsieur Chiniquy qui a osé m'écrire une lettre qu'il croyait très sensée, mais qui lui a valu un refus unanime de mon conseil pour son admission, est-ce, dis-je, cette influence qui les avait tous soulevés contre la mesure que vous aviez prise et que j'avais cru pouvoir approuver malgré mes premières répugnances? . . . ⁷¹

Quelle qu'ait été la violence de cette tempête, disons tout de suite qu'elle ne tardera pas à s'apaiser. Elle n'empêchera pas Mgr Guigues d'être sacré, dans sa cathédrale inachevée de Bytown, par Mgr Gaulin, évêque de Kingston, assisté de son coadjuteur, Mgr Phelan, et de l'évêque de Montréal, Mgr Bourget, le 3 juillet 1848.

Il ne restait plus qu'à faire reconnaître par le gouvernement, et le nouveau diocèse et son titulaire. Aucune autorisation préalable n'avait été sollicitée de l'Etat ni pour l'érection ni pour la nomination: le Saint-Siège avait seul tout décidé. L'autorisation n'avait pas semblé nécessaire, car un précédent qui datait de 1836 avait singulièrement élargi la liberté concédée à l'Eglise du Canada.

En 1820, quand Rome avait nommé M. Jean-Jacques Lartigue évêque de Thelmesse, le préposant au gouvernement spirituel du district de Montréal en qualité de suffragant et d'auxiliaire de Québec, cette initiative avait suscité un certain mécontentement qui dura quelques années. En 1836, il est question d'ériger Montréal en siège indépendant et d'en nommer Mgr Lartigue évêque titulaire. Pressenti par l'archevêque de Québec, le gouverneur, lord Gosford, répondit que la chose serait reconnue par le gouvernement aussitôt que les dispositions nécessaires auraient été prises par les autorités ecclésiastiques. Ainsi fut fait. Par la suite, fort de cette assurance du gouverneur et du fait établi, Toronto avait été érigé en diocèse et plusieurs évêques nommés: Mgr Power à

⁷⁰ Il reçoit l'habit des mains du Père Guigues et il sortira du noviciat le 26 novembre 1847. Cf. *Premier registre des prises d'habit de la Province du Canada*, Archives du Scolasticat Saint-Joseph d'Ottawa.

⁷¹ 12 février 1848.

Toronto, Mgr Bourget à Montréal, Mgr Phelan à la coadjutorerie de Kingston, Mgr Prince à celle de Montréal. Toutes dispositions ratifiées par le gouvernement.

La même pratique avait été suivie pour Bytown. Dix jours après le sacre de Mgr Guigues, Mgr Bourget écrit à lord Elgin, alors gouverneur, pour l'aviser des changements effectués. Après lui avoir rappelé la lettre le lord Gosford et les précédents établis, il lui exprime combien « cette conduite si libérale du gouvernement a été justement appréciée par la cour de Rome et les évêques du pays »; puis il ajoute:

Et même, depuis peu il a plu au Gouvernement de reconnaître les titres d'honneur et d'autorité qui seraient donnés à certains personnages ecclésiastiques, quels qu'ils fussent.

Si, comme c'est l'usage, Votre Excellence juge à propos d'admettre au serment de fidélité le nouvel Evêque de Bytown, Elle voudra bien me le faire connaître et m'informer du jour et de l'heure qu'il lui plaira de choisir pour cela, afin qu'il puisse se présenter à Votre Excellence et lui offrir les hommages de son respectueux dévouement et de sa fidélité au Gouvernement de Sa Majesté ⁷².

Le gouverneur, au lieu d'accéder à la requête de l'évêque, le prie de bien vouloir lui fournir des informations sur les bornes du diocèse de Bytown et sur les qualifications du « Révérend M. Guigues ». Le 28 juillet, Mgr Bourget satisfait à cette demande. Il décrit les limites de la nouvelle circonscription ecclésiastique ⁷³.

Quant aux qualifications du sujet qui a été proposé au gouvernement du diocèse de Bytown, j'observerai à Votre Excellence que le Très Révérend Eugène-Bruno Guigues, maintenant Supérieur des Missionnaires Oblats au service du diocèse de Montréal, a une réputation bien méritée de vertu, science et piété; et qu'il se distingue par son rare talent dans les affaires d'administration.

⁷² 13 juillet 1848, A. A. M., Registre des correspondances. . . , tome XIII, p. 514.

⁷³ Voici la description des limites du diocèse. « Il renferme 1° la partie occidentale du diocèse de Montréal, située au nord de l'Outawais, et qui s'étend depuis le Township de Chatham inclusivement jusqu'à la hauteur des terres. 2° Les Townships qui bordent la rive sud de cette même rivière Outawais, situés dans le diocèse de Kingston, depuis et y compris Hawksberry (*sic*) jusqu'à la rivière Madawaska sur une profondeur de dix milles dans toute cette longueur. 3° Les terres qui s'étendent depuis l'embouchure de la dite rivière Madawaska jusqu'à la rivière Severn et de là jusqu'à cette partie de la chaîne de montagnes où l'on trouve les lacs Turtle lesquels sont situés dans les diocèses de Kingston et de Toronto et dont les eaux se déchargent dans l'Outawais. 4° La partie du district septentrional et occidental appelé Nord-Ouest, qui se trouve comprise entre les diocèses de Québec, Montréal et Toronto et la baie d'Hudson, et s'étend jusqu'au promontoire appelé Cap Henrietta-Maria, sur la rive occidentale de la dite baie d'Hudson. Cette partie est détachée du diocèse de Saint-Boniface, sur la rivière Rouge, et formée du Territoire arrosé des rivières qui se déchargent dans la baie d'Hudson. »

Comme il est à la tête des Missionnaires qui visitent les nombreux chantiers de l'Outawais, et font des missions chez les pauvres Indiens qui habitent les immenses forêts qui couvrent tout le N.-O. de ce pays, il sera d'un grand secours pour la colonisation des Townships et la civilisation des sauvages.

Quoiqu'il soit né en France, il n'en est pas moins attaché par principe de Religion et inclination naturelle au Gouvernement Britannique. Votre Excellence peut être convaincue que si sa loyauté eût pu être suspecte, l'Archevêque de Québec et les Evêques de Kingston, Toronto, Carrha, Martyropolis⁷⁴ et moi nous ne l'aurions pas recommandé au Saint-Siège pour cette place éminente.

Son Excellence n'ignore pas combien, depuis huit ans, la religion a contribué à maintenir le peuple dans des dispositions pacifiques. Les missionnaires oblats ont été d'un puissant secours pour opérer ce grand bien⁷⁵.

Je me permettrai donc d'émettre ici mon opinion que c'est l'intérêt du gouvernement de favoriser le Siège de Bytown, comme aussi l'établissement des divers corps de missionnaires qui travaillent avec les évêques et les curés à entretenir l'esprit religieux. Car Votre Excellence peut compter sur la loyauté du peuple tant qu'il s'occupera de fêtes religieuses et qu'il s'acquittera de ses devoirs envers Dieu. Or, pour cela, il faut nécessairement qu'il y ait un bon nombre de prêtres tout occupés de l'exercice de leur ministère. Je n'insisterai pas davantage là-dessus, car je sais que Votre Excellence comprend parfaitement que la Religion est le lien le plus fort qui attache un peuple à son gouvernement⁷⁶.

Lord Elgin n'allait pas rester insensible à cet habile plaidoyer. Néanmoins, suspendant toute décision, il envoie au Secrétaire des Colonies, à Londres, copie de la correspondance échangée entre lui et l'évêque de Montréal, accompagnée d'une lettre confidentielle⁷⁷. Cette dépêche mérite de retenir l'attention. On y peut voir que si la politique anglaise avait longtemps persisté dans son désir d'imposer à l'Eglise romaine du Canada une certaine domination, elle n'en finit pas moins par s'incliner, même d'assez bonne grâce, devant le fait accompli de l'émancipation. Cet écrit montre, une fois de plus, avec quelle large et sympathique compré-

⁷⁴ Mgr Prince, coadjuteur de Montréal, et, en 1852, premier évêque de Saint-Hyacinthe.

⁷⁵ L'argument n'est pas sans valeur, si on se rappelle combien le régime de l'Union, inauguré au lendemain des troubles de 1837, était impopulaire auprès des Canadiens qui le regardaient, non sans motif, comme un régime d'oppression.

⁷⁶ A. A. M., Registre des correspondances... tome XIII, p. 529. Cette copie porte la date du 24 juillet; l'original, aux Archives nationales, à Ottawa, celle du 28 juillet. Les textes sont identiques.

⁷⁷ Lord Elgin Kincardine à Earl Grey, 23 août 1848, Ottawa, Archives nationales, G. 461, p. 261.

hension lord Elgin envisageait les problèmes canadiens. Tout en demandant des instructions à son chef hiérarchique, il suggère discrètement la consigne estimée par lui la plus conforme aux intérêts de la Couronne et de ses administrés.

S'il n'a pas cru, écrit-il, devoir exprimer aucune opinion au sujet de l'érection par le pape d'un nouveau diocèse, ni reconnaître le nouvel évêque sans communiquer avec Son Excellence, ce n'est pas qu'il se refuse à admettre le nouvel élu à la prestation du serment d'allégeance. Une telle attitude n'empêcherait nullement le prélat d'exercer ses fonctions spirituelles et son autorité n'en serait pas moins reconnue par ses coreligionnaires. La seule conséquence d'un tel refus serait de provoquer un sentiment d'irritation chez l'évêque et une certaine froideur dans les relations entre le gouvernement et le nouveau siège.

Il n'a aucun grief contre « M. Guigues ». Encore qu'il ne soit pas facile d'obtenir de personnes autorisées des renseignements exacts sur de tels personnages — difficulté accrue du fait que le clergé catholique devient de plus en plus ultramontain de sentiment, et retiré et ascète dans ses mœurs ⁷⁸, — voici ce que je crois savoir, poursuit le gouverneur. C'est un Français, supérieur des Oblats, un corps de missionnaires dont plusieurs membres sont déjà établis dans la province. On le dit prêtre zélé et exemplaire. L'évêque de Montréal se porte garant de sa loyauté.

Il y a quelque temps déjà, il a demandé ses lettres de naturalisation. Elles lui furent alors refusées pour défaut de résidence. Nous ne voulions pas établir de précédent fâcheux en faveur de missionnaires étrangers ne devant séjourner que temporairement dans la colonie. Mais cette difficulté n'existe plus, maintenant qu'il compte cinq années de séjour au pays. Rien ne s'oppose plus, si on le juge opportun, à l'octroi des privilèges de la naturalisation.

Ce qui a empêché le gouverneur de se prononcer sur le cas en question, c'est une correspondance récente, échangée entre le gouvernement et le Secrétariat des Colonies, concernant les relations de la Couronne britannique et de l'Eglise romaine au Canada. Il a devant les yeux plusieurs dépêches confidentielles: une lettre de lord Sydenham ⁷⁹ à lord

⁷⁸ « More recluse and ascetic in their habits. »

⁷⁹ Gouverneur du Canada de 1839 à 1841.

John Russell ⁸⁰, en date du 22 mai 1841, et deux lettres de lord Stanley ⁸¹ adressées, l'une à sir Charles Bagot ⁸², du 20 mai 1842, l'autre à son successeur, lord Metcalfe ⁸³, et datée du 25 février 1845.

Ces lettres, d'une part, racontent en détail de quelle façon l'Eglise, en ce pays, s'est graduellement dégagée de la tutelle de l'Etat en des matières ecclésiastiques où intervenait naguère la cour de France. D'autre part, elles exposent clairement que la Couronne britannique trouverait de grands avantages à revendiquer son droit d'intervention dans la nomination des hauts dignitaires.

Quelque intéressants que soient ces documents, lord Elgin n'y voit aucune suggestion pratique quant aux moyens d'imposer, convenablement et efficacement, ces prétentions aux autorités ecclésiastiques locales. Son Excellence est en mesure de juger quelle influence peut être exercée à Rome dans la nomination des évêques catholiques du Canada, à la fin d'assurer le choix de personnages attachés à la Couronne et à la constitution de la Grande-Bretagne.

A son avis, la seule influence qui puisse s'exercer utilement sur les autorités ecclésiastiques du pays est une influence morale, qui résulterait de la conviction que le gouvernement de Sa Majesté désire sincèrement qu'une Eglise, dont l'existence et les privilèges sont garantis par les traités et qu'un si grand nombre de sujets de Sa Majesté, en ce pays, entourent de leur respect et de leur affection, puisse continuer à remplir sans entrave son rôle bienfaisant. Pour sa part, il s'applique, par tous les moyens, à créer cette conviction.

Nous aurions aimé lire la réponse du Secrétaire des Colonies. Elle ne se trouve malheureusement pas aux Archives d'Ottawa. Elle dut parvenir à lord Elgin le 3 novembre, ou un peu avant, car à cette date, il fait écrire à Mgr Bourget que Sa Majesté lui a envoyé l'autorisation de reconnaître le Père Guigues « as Roman Catholic Bishop of Bytown ». Il recevra le serment de fidélité du prélat dès que Sa Grandeur aura accompli les démarches nécessaires pour l'obtention des lettres de naturalisation. L'évêque de Bytown prêtait le serment d'allégeance au cours du mois de

⁸⁰ Secrétaire des Colonies.

⁸¹ Secrétaire des Colonies.

⁸² Gouverneur en 1842 et 1843.

⁸³ Gouverneur de 1843 à 1845.

novembre. Il devait être le dernier évêque canadien astreint à cette formalité.

Mgr Bourget n'avait-il pas ainsi contribué à faire tomber la dernière entrave à la pleine liberté de l'Eglise canadienne ? Quoi qu'il en soit, il touchait enfin la réalisation définitive du projet conçu par son zèle apostolique, et qui lui avait coûté tant de démarches et de soucis. Le nouveau pontife, tout comme son supérieur général, avait payé de beaucoup d'amertume une dignité que ni l'un ni l'autre n'avaient recherchée. « De ma vie, s'écriera Mgr de Mazenod, je n'ai éprouvé plus d'ennuis qu'à cette occasion, et ce n'est pas peu dire. » C'était là l'inévitable rançon des œuvres que Dieu veut élever grandes et fortes pour la gloire de son Eglise. La souffrance inaugurerait, avec la pauvreté, un règne qui sera rempli de travaux, de dévouements et de sacrifices ⁸⁴.

A l'archevêché d'Ottawa, on conserve pieusement la première crosse de Mgr Guigues. Elle est en bois, pauvre comme le pasteur qui l'a portée, simple comme la vie sans faste qu'il a menée au cours d'un épiscopat de

⁸⁴ Un bref tableau récapitulatif donnera une petite idée de l'œuvre accomplie par Mgr Guigues au cours de son épiscopat. En 1848, l'évêque trouvait dans son diocèse trois églises de pierre et une trentaine de chapelles de bois. A sa mort, en 1874, on pouvait compter soixante-sept églises et quarante-huit chapelles. A l'origine le clergé diocésain se chiffrait à quinze prêtres, dont sept Oblats. Ces derniers sont vingt-six en 1874, et les prêtres séculiers, cinquante-quatre. Un collège et un grand séminaire sont fondés dès 1848 pour dispenser à la jeunesse l'enseignement secondaire et assurer le recrutement et la formation du clergé. En 1866, l'évêque obtient pour le premier une charte universitaire et, en 1874, afin de donner un digne successeur à Mgr Guigues, Rome ne pourra mieux faire que de désigner un prêtre formé par ces deux institutions déjà en pleine prospérité.

Les Sœurs Grises, établies à Bytown en 1844, sont une douzaine en 1848, et leur noviciat renferme trois novices et sept postulantes. Elles enseignent à quelque deux cents élèves, tout en prenant soin des malades, à l'hôpital par elles fondé. A la fin de sa vie, Mgr Guigues, qui avait contribué à constituer l'essai montréalais en institut indépendant, avait vu le nombre de ces diligentes ouvrières passer à cent soixante-quatre, sans compter trente-quatre novices et trente-six postulantes. Dans la ville épiscopale ces religieuses dirigent un hôpital, un hospice et deux orphelinats; vingt-cinq d'entre elles donnent l'enseignement primaire dans huit écoles et un enseignement plus avancé dans leur Académie, à la maison mère (cent trente-huit élèves), et dans leur Pensionnat du Sacré-Cœur (deux cent dix-huit). On les trouve également dans les principaux centres du diocèse ainsi que dans plusieurs villes américaines.

Dès 1864, l'évêque appelait à Ottawa les Frères des Ecoles chrétiennes (quatre au début, dix en 1874), et quatre ans plus tard, quatre religieuses de la Congrégation de Notre-Dame. Celles-ci jetaient les fondations de leur florissant Pensionnat de la rue Gloucester. En 1874, elles avaient doublé leur personnel enseignant et le nombre de leurs élèves avait plus que triplé.

Les Sœurs de Notre-Dame de Charité du Refuge (Bon-Pasteur) d'Ottawa reconnaissent pour le premier de leurs fondateurs Mgr Guigues, qui les fit venir de Buffalo (cinq religieuses) et leur donna une propriété de quatre acres, ainsi qu'une petite mai-

vingt-six années, modeste comme les commencements obscurs de l'œuvre splendide qu'il a édifiée par le labeur de ses mains, les ressources de son esprit, la charité de son cœur et, qu'il nous soit permis de le rappeler, la coopération généreuse et fraternelle de sa chère congrégation des Oblats de Marie-Immaculée.

Edgar THIVIERGE, o. m. i.

son de bois. En 1874, leur œuvre de miséricorde était bien assise et leur nombre, de cent trente: madeleines, préservées et pénitentes.

Signalons également plusieurs associations fondées ou établies dans le diocèse à l'instigation ou avec le bienveillant patronage de l'évêque, qui les entoura toujours de sa sollicitude et de son encouragement: les Dames de Sainte-Anne (1848), l'Institut canadien-français (1852), la Saint-Vincent-de-Paul (1857), le Cercle littéraire de la Jeunesse catholique (1862), l'Union Saint-Joseph (1863), la Congrégation des hommes, les Sociétés de Tempérance, de Saint-Jean-Baptiste, de Saint-Patrice, etc.

A Mgr Guigues revient le mérite d'avoir organisé les missions indiennes au nord de son diocèse et les missions des chantiers. Il y aurait lieu de rappeler aussi ses efforts discrets, mais efficaces, afin de diriger l'émigration des Canadiens français pour les vallées de l'Ottawa et de la Gatineau, et de fixer à la terre les bûcherons des chantiers; ceci expliquerait peut-être en partie l'accroissement constant et rapide de la population catholique du diocèse (estimée à 38,936 en 1848, et à 96,548 en 1871).

But et motif de l'apostolat missionnaire

La question est pour nous d'une clarté indiscutable: l'Eglise n'a jamais hésité sur le but essentiellement surnaturel et religieux de son apostolat, la gloire de Dieu, le salut des âmes.

Les protestants diffèrent d'opinion, suivant qu'ils appartiennent à ce que nous pourrions appeler l'aile droite (orthodoxes, piétistes) ou l'aile gauche (humanitaristes, libéraux, modernistes). Les premiers sont à peu près de notre avis; ils vont même parfois plus loin et, dans leur zèle chagrin à condamner tout alliage de philanthropie humaine et de préoccupations matérielles avec la prédication de l'Evangile pur, ils reprochent à l'Eglise catholique d'avoir des missions dominées par l'esprit du siècle.

Reproche injuste, car l'Eglise ne perd jamais de vue la propagande surnaturelle de la vérité, la diffusion de l'Evangile, les âmes à sauver; ses activités d'à côté, elle les considère comme des conséquences de sa responsabilité, des moyens auxiliaires, des bienfaits marginaux, des industries secondaires, mais pourtant utiles.

Elle n'oublie jamais que le Rédempteur lui-même, venu pour donner aux hommes la vie de la grâce, les a souvent guéris de leurs maladies physiques et a voulu former ses disciples aux œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle en même temps. C'est pourquoi, dès le début de son histoire et jusqu'à nos jours, sans dévier de son noble apostolat, sans admettre aucun souci d'égoïsme (contrairement à l'injurieuse accusation de Warneck), elle a visé, et non sans succès, à donner aux peuples convertis une civilisation largement comprise, c'est-à-dire capable de leur assurer la prospérité intellectuelle, morale, matérielle, commerciale même, considérant ses efforts dans ce sens comme un but secondaire et subordonné au

premier, digne pourtant de son attention maternelle. Et, de la sorte, sa sollicitude affectueuse, la charité de ses missionnaires et la largeur de sa pensée ont ouvert à la foi chrétienne un accès plus facile et plus sûr dans les cœurs infidèles.

C'est pour la même raison qu'elle accepte de protéger et de secourir les indigènes dans leurs intérêts civils et matériels, parce qu'elle y voit une aide puissante à l'évangélisation, sans doute, mais aussi parce qu'elle les regarde comme ses enfants et qu'elle prétend contribuer à les élever au rang de sociétés saines, robustes et normalement constituées.

Si parfois des abus se sont glissés, au moyen âge particulièrement, dans l'appui donné à l'Eglise par le « bras séculier » pour forcer quelque peu les conversions d'une manière directe ou indirecte, et les protestants ne se sont pas fait faute de recourir bien plus souvent à ce moyen, l'Eglise professe hautement ne poursuivre des avantages politiques et nationaux que d'une manière accidentelle, dans les limites de son but propre et pour autant que ces avantages peuvent appuyer le résultat final de la mission ¹.

Nous avons parlé du but général des missions; quel est maintenant leur but immédiat?

Warneck distingue trois étapes: le chrétien à former, la chrétienté indépendante à constituer, l'Eglise à organiser. C'est parce que, dit-il, la mission doit d'abord faire mûrir l'individu spirituellement et le transformer en membre du Christ doté d'une vie religieuse propre; ensuite, de ces membres formés, composer une chrétienté qui sera munie peu à peu, sur son propre terrain, de moyens de vie spirituelle, de pasteurs et d'organismes religieux; enfin, créer une Eglise qui doit arriver, au bout d'un certain temps, à se libérer de la tutelle extérieure ².

Cette théorie est fort intéressante. Nous aussi, nous pensons qu'actuellement et normalement toute mission doit commencer par des con-

¹ Cf. Vâth, S. J., *Stimmen aus Maria Laach*, 1910; — Schmidlin, *Missionslehre*, 242, 314 et suiv., et *Einführung*, 20, 21; — Zahn, *Die Verweltlichung, eine neue Missionsgefahr*, *Allgemeine Missionszeitschrift*, 47, 193; — Warneck, *Die Aufgabe der Heidenmission u. ihre Trübungen in der Gegenwart*, ib., 18, 97 et *Missionslehre*, II, 5 et III, 174; — Schemerus, *Missionswissenschaft*, 62 et suiv.; — Brou, S. J., *Catholicisme et Nationalisme*, *Etudes*, 1929, 577 et suiv.; — Gaultier, *Nazionalisme e Missioni*, *Pensiere Missionario*, 1929, 144-164; — Paul Lesourd, *Le Missionnaire catholique des temps modernes*, II, 25-28, etc.

² *Evangelische Missionslehre*, I, 26. — Cf. Raoul Allier, *La Psychologie de la Conversion chez les non-civilisés*, I, 45-47.

versions individuelles, début nécessaire et ordinaire, qui a l'avantage de préparer aux missions plus évoluées de l'avenir des noyaux de solides chrétiens, patiemment formés. Cependant, comme la prédication de l'Evangile ne doit pas se borner à produire un christianisme abstrait, mais réel et doté d'un corps visible, comme doit être le royaume de Dieu sur la terre, la mission a pour but propre et essentiel de préparer une Eglise visible, tangible, hiérarchique et organisée.

Et comme la mission, c'est l'Eglise, comme le missionnaire catholique n'est que son représentant, son *missus*, on peut dire que l'Eglise elle-même préexiste à l'action missionnaire: « du jour où il s'installe dans un pays, le missionnaire y introduit, avec lui-même et pour ainsi dire dans sa personne, l'Eglise et son autorité et il vient proposer aux indigènes d'entrer dans cette Eglise qui existe indépendamment d'eux »³.

Il ne s'agit donc pas de chercher à réaliser une christianisation vague, mais à étendre jusqu'aux extrêmes limites du monde ce royaume de Dieu que nous connaissons, qui doit s'incorporer de toute nécessité les individus et les collectivités en les plaçant dans l'organisation hiérarchique qui s'appelle l'Eglise, pour assurer, par le jeu normal et régulier des rouages canoniques, l'instruction spirituelle et la discipline des mœurs.

Ces deux activités, l'individuelle et l'ecclésiastique, sont inséparablement unies, de telle façon que le but spécial et immédiat de la mission, qui est de planter l'Eglise, non seulement n'exclut pas, mais inclut au contraire toute la question des conversions individuelles. Par là, nous voyons sans peine ce qui distingue définitivement notre missionologie de la protestante, puisque cette dernière ne peut supposer l'idée de l'Eglise hiérarchique et se borne forcément au concept de la communauté des fidèles. Certes, nous aussi, nous avons et nous estimons le facteur « communauté de grâce et de salut », mais nous y ajoutons la hiérarchie constituée, établie par le Fondateur de l'Eglise, toutes deux intimement liées et réalisant par leur harmonieuse compénétration la vérité de l'immortel adage: « Hors de l'Eglise, point de salut. »

On voit, en présence de l'individualisme et du morcellement protestants, quelle solide position, quel sûr fondement, quelle incomparable unité offre la mission catholique. Dans la Réforme, les missions se résol-

³ Raoul Allier, *op. cit.*, 45-46.

vent en une dispersion extrême des forces et des résultats; comme nous assurément, leurs missionologues exigent la formation d'Eglises particulières, mais ils ne peuvent conduire leurs principes jusqu'aux dernières conséquences, jusqu'aux conclusions fécondes qu'ils comporteraient avec une doctrine différente; bien mieux, ils reprochent à l'Eglise l'outrance de son organisation et l'importance de sa hiérarchie. Il leur suffit de créer des Eglises autonomes, libres et indépendantes, sans lien réel avec la communauté plus ancienne qui a contribué à leur fondation.

Nous aussi, nous parlons de l'indépendance des Eglises indigènes, couronnement des efforts missionnaires, et nous disons qu'elles doivent entrer dans le rang des Eglises particulières quand elles seront dûment pourvues, mais nous le comprenons dans la subordination à l'ordre hiérarchique, en ce sens que, évoluées peu à peu et devenues adultes, « majeures », indépendantes des appoints extérieurs quant aux personnes, aux ressources et à l'administration, elles ne seront jamais émancipées vis-à-vis de l'autorité suprême ni à aucun prix détachées de la communion avec l'Eglise universelle ⁴.

Une autre conséquence de ces considérations, c'est que la mission protestante n'est pas et ne pourra jamais être une mission vraie et authentique, car il lui manque la partie essentielle du but de toute mission, à savoir ce par quoi elle tend à la plantation d'une Eglise particulière régulièrement incorporée dans le système hiérarchique de l'Eglise universelle. Et cet élément lui fait défaut dès le début: le missionnaire hérétique ne peut invoquer aucun mandat, à lui juridiquement donné par une autorité légitime, sur un territoire qui lui serait canoniquement confié. Il est donc totalement dépourvu de titre, son action n'a pas de fondement régulier et l'on ne voit pas le moment de son travail où cette irrégularité

⁴ Cf. Zahn, *Allgemeine Missionszeitschrift*, 11, 145 et 17, 287; — Warneck, *Missionslehre*, III; — Gentrup, S. V. D., *Jus missionarium*, 10; — Schmidlin, *Missionslehre*, 244, 255, 262, 186 et *Einführung*, 22, 23; — Frick, *Nationalität u. Internationalität*, 1917. — Il est curieux de constater, lorsque Warneck (*Missionslehre*, V, 10) souligne l'unité de direction de nos missions par l'autorité du Saint-Siège et de la Propagande et insiste sur l'absolutisme hiérarchique en regard du démocratisme des missions protestantes, la faiblesse avec laquelle le professeur Schmidlin essaie de diminuer la force du reproche voilé que nous adresse le grand missionologue luthérien: c'était une belle occasion pourtant d'exposer la supériorité de notre concept missionnaire et le caractère propre du bercail unique institué par le Sauveur, l'Eglise catholique. (*Missionslehre*, 267-268.)

première pourrait être levée et où sa mission pourrait vraiment porter le nom de mission.

* * *

Le but ou la fin spécifique de la mission, c'est donc d'établir l'Eglise dans les pays où elle n'est pas: cette fin comprend tout et donne à la mission son caractère propre.

Dans les Eglises déjà formées, comme chez nous, où elles le sont de longue date, ou en d'autres lieux, où hier à peine on était encore « terre de mission », le sacerdoce a pour fonction d'amener et de ramener les âmes au bercail, tout comme en mission: on voit donc, sans qu'il soit nécessaire d'en dire davantage, que la conversion des âmes ne peut nous fournir le caractère, la note spécifique de la mission, puisqu'elle est une œuvre commune au sacerdoce du monde entier, sans distinction. Ce qui est propre à la mission et à elle seule, c'est la plantation de l'Eglise; et cela lui est tellement propre, spécifique et essentiel qu'elle meurt le jour même où ce but est atteint.

Mais pour que cette idée de la fin de la mission se fortifie dans l'esprit, pour qu'on la conçoive avec plus de clarté, nous tenons à parler ici du motif ou de la raison *objective* pour laquelle l'Eglise et les missionnaires veulent la mission.

Même chez nous, on est peu d'accord sur ce point: serait-ce que les idées prises comme points de départ sont divergentes pour n'avoir pas été assez fouillées?

Les ennemis de l'Eglise et beaucoup d'ignorants attribuent les missions à une cause absolument fausse: pour eux, elles procèdent d'une sorte de nécessité psychologique, d'un instinct à la fois impérieux et logiquement explicable, qui part d'une conviction très puissante et aboutit à un prosélytisme courageux, parfois fanatique. Dès qu'un homme croit avec force, il cherche irrésistiblement et avec la même force à faire partager sa foi à d'autres: c'est comme une énergie spirituelle contagieuse, une puissance d'expansion déchaînée; on la retrouverait d'ailleurs dans d'autres religions ou systèmes philosophiques et son jeu dépendrait de la proportion de vivacité des croyances.

Il y aurait donc dans cette théorie l'affirmation d'une relation logique, nécessaire et proportionnée entre l'enthousiasme ou l'ardeur de l'âme croyante et la propagation de sa religion, de manière qu'on devrait toujours les trouver ensemble et que le zèle de la propagande devrait infailliblement se mesurer au degré de ferveur de la foi.

Or il n'en est pas toujours ainsi. Cette loi prétendue infaillible ne se vérifie que capricieusement. Il y a des religions où la persuasion est si forte qu'elle atteint le fanatisme et qui paraissent cependant totalement dépourvues d'esprit de prosélytisme; il en est qui ne se sont propagées que par intermittences, malgré l'uniformité de leur ardeur de conviction et, il faut bien le conclure, par suite de circonstances extérieures; il y en a enfin qui n'ont jamais connu qu'un prosélytisme imparfait et pour ainsi dire vicié.

Les Egyptiens, « les plus religieux de tous les hommes », comme a dit Hérodote, considéraient que les relations de l'homme à son dieu étaient tout à fait personnelles; leurs dieux étaient d'ailleurs locaux et n'avaient rien à voir avec les habitants de contrées différentes. Aussi n'ont-ils envoyé de missionnaires nulle part ⁵.

Et, en général, on peut dire la même chose des religions antiques: les dieux étaient protecteurs des villes ou des pays et intéressaient exclusivement les habitants, les collectivités ethniques circonscrites dans les limites de ces régions ou de ces provinces. Les mythologies ne se répandirent qu'à la faveur de guerres de conquête ou ne se déplacèrent que par suite de migrations plus ou moins forcées.

Faut-il faire une exception pour une forme religieuse sortie du mazdéisme iranien, le manichéisme? Mais le manichéisme est-il vraiment une religion, ou plutôt un chancre mi-philosophique et mi-religieux, s'accrochant à diverses religions pour les altérer?

On ne fera aucune difficulté à reconnaître qu'Israël lui-même, malgré les multiples allusions à l'universalité de la puissance de Dieu et de son règne futur, n'a manifesté que fort peu de tendances au prosélytisme et que, pratiquement, il est resté un jardin fermé.

Si nous parlons de l'islam, il est historiquement prouvé que nous évoquons le souvenir d'une propagation à la fois intense et rapide. Mais

⁵ Denis Saurat, *Histoire des Religions*, 50 (Paris, Denoël et Steele, 1933).

nous ferons observer que l'historien n'a aucune peine à découvrir, dans les guerres faites par les mahométans à leurs voisins successifs, des aspirations plus terrestres que spirituelles. L'esprit qui animait ces farouches prosélytes d'Allah (« crois ou meurs » !) contenait fort peu de ferveur religieuse proprement dite. « Nous savons qu'après l'une des batailles les plus décisives de la conquête musulmane, les chefs de l'armée voulurent récompenser, parmi les plus braves, les plus religieux: et qu'ils ne trouvèrent pas de héros capables de réciter un verset du Coran ⁶. »

Le seul mouvement missionnaire proprement dit, possédant sa théorie et se réclamant d'une mission proprement dite, est celui qu'on appelle « Ahmadiya », qui est né dans l'Inde en 1888-1891 et qui s'est d'ailleurs déjà scindé en plusieurs branches ⁷.

« L'Hindouïsme n'a pas la mentalité du prosélytisme » ⁸: c'est une religion fermée; les brahmanes méprisent le peuple et le laissent à ses errements, à ses superstitions; ils sont nés supérieurs et le restent, sans se soucier de faire des adeptes: pourraient-ils même en faire, puisque toutes les distinctions sur le salut sont basées sur la naissance? Et pourtant, si nous voulons mesurer la force de conviction des hindouïstes, nous n'avons qu'à nous demander dans quelle proportion les efforts du christianisme missionnaire ont réussi à l'entamer.

On sait que le bouddhisme, dans sa vaste expansion, a été plutôt conquis que conquérant, en ce sens qu'il a subi au sein de chaque peuple les formes qui plaisaient à ce dernier. C'est dire que sa diffusion ne peut être attribuée en entier au prosélytisme actif. Il y a d'ailleurs dans le bouddhisme un double courant ou « véhicule »: le Véhicule inférieur,

⁶ Saurat, *ib.*, 13.

⁷ Cf. V. Courtois, *En Terre d'Islam*, 1935, 75-83, 152-160, 293-305, 377-384, et 1937, 83-92; — E. Grézel, *Le mouvement Ahmadiya*, *ib.*, 1929, 303 et suiv.; — A. Lallemand, S. J., *Le mouvement Ahmadiya*, 3e Semaine miss. de Louvain, 59-68; — Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Geuthner 1920, 245-247; — H. Lammens, S. J., *L'Islam, Croyances et Institutions*, Beyrouth 1926, 205-207, 229; — P.-J. André, *L'Islam Noir*, Paris, Geuthner 1924, 79-94. — La diffusion de l'Islam en Afrique se fait sans organisation spéciale, quoique assez rapidement: cf. N. Walta, C. S. Sp., *L'Islam dans l'Est africain*, dans *En Terre d'Islam*, 1934, 166-171; — Nique, C. S. Sp., *L'Islam et les Noirs du Sénégal*, 5e conférence à l'Institut catholique, dans *L'Islam et les Missions Catholiques*, Paris, Bloud et Gay, 1927, 135-160; — R. C., *Arabisation ou Islamisation?* dans *En Terre d'Islam*, 1936, 315; — H. Dubois, S. J., *ib.*, 1933, 20-35; — Brou, S. J. *ib.*, 1931, 216; — V. Pruvot, *La Propagation de l'Islam*, *ib.*, 1930, 223, 249, etc.

⁸ Saurat, *op. cit.*, 350.

appelé improprement chez nous Petit Véhicule (Hinayana), et le Grand Véhicule (Mahayana), postérieur au premier et constituant comme une progression ⁹.

Ils partent tous deux d'un principe commun, l'accession à la félicité par la suppression de la souffrance, laquelle ne peut s'obtenir qu'au moyen de l'affranchissement du désir. L'ascète du Véhicule inférieur est candidat au calme bonheur du Nirvana par l'abolition égoïste de tout désir, quel qu'il soit; il devient saint (arhat) sans s'occuper du monde extérieur; plus de désir et aussi plus de pensée, plus de joie, plus de bien-être, pour arriver à l'infinité de la conscience, comme dans une région où rien n'existe, ni perception, ni absence de perception. Le monde n'a plus aucune influence sur lui; le prochain n'existe pas: c'est l'individualisme religieux dans son expression la plus crue ¹⁰.

Le dévot du Grand Véhicule est candidat, lui aussi, au bonheur parfait, mais par la charité et la science: il fera son salut et deviendra saint (bodhisattva) en travaillant au salut des autres comme au sien propre. Et la bifurcation s'opère sans contradiction, mais avec une subtilité fine et sûre: abolir le désir étant une chose parfaite, je dois mener le prochain à cette perfection, car toute douleur doit être considérée par moi comme une ennemie, qu'elle soit chez moi ou chez d'autres. C'est l'universalisme religieux, aux antipodes de l'individualisme ¹¹.

Or, l'ardeur des croyances est la même dans les deux Véhicules; on a même perçu, à certaines époques, un fanatisme plus farouche chez les hinayanistes de Ceylan et du Siam ¹².

Irons-nous chercher une nouvelle confirmation de la conclusion qui se laisse déjà facilement entrevoir dans l'histoire des premières années du protestantisme, alors qu'on ne peut lui dénier un fanatisme réel et tout au moins des aspirations vers une purification de la vie chrétienne, au moins dans certains milieux? C'était l'époque de la réaction rigide de Calvin et de Théodore de Bèze; plus tard, c'était le temps des études théologiques poussées par le grand théologien d'Iéna, Johannes Gerhard,

⁹ On en ajoute même un troisième, le Véhicule tantrique, parce qu'il repose sur les Tantras ou sortes de livres apocalyptiques. Cf. Louis de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, Paris, Beauchesne, 1925, 4^e éd., 18-19.

¹⁰ Cf. Saurat, *op. cit.*, 359; — de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, 19, 24.

¹¹ Cf. Saurat, *op. cit.*, 359; — de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, 20, 24.

¹² Pierre Charles, S. J., *Dossiers de l'Action Missionnaire*, 36, 4.

et les docteurs de Wittemberg. Or ils s'expriment tous avec force contre le principe même des missions et repoussent avec la dernière énergie l'éventualité possible d'une organisation apostolique ¹³.

Il reste donc prouvé que les convictions religieuses, même les plus fortes, sont incapables de nous donner la raison intime et profonde de l'esprit missionnaire: la propagation de la foi ne découle pas nécessairement de la ferveur et du fanatisme.

Cette première explication est donc fausse; en voici une autre, qui, à la vérité, ne l'est pas, mais que nous croyons incomplète et inapte à nous fournir le motif essentiel et spécifique de l'apostolat.

On la trouve cependant invoquée par plusieurs, qui la tirent des paroles mêmes du Christ intimant la mission à ses Apôtres.

Ils nous disent que les missions existent par pure obéissance aux ordres du Sauveur, tels qu'ils sont contenus dans les textes célèbres de saint Matthieu (XXVIII, 19-20): « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et apprenez-leur à garder tous les commandements que je vous ai donnés », et de saint Marc (XVI, 15): « Allez dans le monde entier et prêchez l'Evangile à toute créature. »

Dieu ayant constitué son Fils au-dessus de toute principauté et puissance, l'ayant fait Chef de toute l'Eglise qui est son Corps et lui ayant donné tout pouvoir au ciel et sur la terre, le Christ a l'autorité sur toute chair (*Eph.*, I, 22, *Matth.*, XXVIII, 18, *Jean*, XVII, 2) et nous devons lui soumettre notre volonté, obéir à ses ordres. Cela ne fait aucun doute.

Or le Christ a ordonné à ses Apôtres et à son Eglise d'amener le monde entier à son bercail. Donc le devoir de l'Eglise, sa charge, sa fonction, est de créer des missions, par obéissance, pour enseigner et baptiser les nations.

Certes, on peut dire ici, comme le fait très bien remarquer Don Ugo Bertini ¹⁴, qu'à considérer la question dans son amplitude formelle et jusqu'aux fondements mêmes de l'ordre du Christ, tout est contenu en

¹³ Cf. Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Berlin, Warneck 1905, 8e éd., 20-41.

¹⁴ *L'Osservatore Romano*, 12 juin 1932.

fait dans ces paroles bien comprises. Il suffirait, si nous concevons exactement, d'exposer leurs conséquences en fonction de leurs causes profondes, peser avec soin toute la force intensive et extensive du précepte donné et le nouer avec les considérations que nous avons déjà envisagées ou qui suivront: il n'y aurait plus l'ombre d'un désaccord possible.

Mais il resterait une équivoque. Ce ne serait plus le précepte tout seul, et il est question ici, et souvent sous certaines plumes, du précepte en tant que tel et indépendamment de toute étude qui en compléterait le sens et la portée: est-ce que les missions doivent être entreprises et le sont en fait uniquement parce qu'elles sont commandées, de telle sorte qu'on pourrait assigner à l'Eglise et aux missionnaires le seul motif d'obéissance aveugle, ou ne vaut-il pas mieux rechercher la raison dernière et profonde du mandat donné par le Christ, de manière à permettre au théologien, aidé du concept intégral de la mission, de tirer les conséquences les plus claires et les plus riches sur le motif de l'apostolat, en le confrontant avec les principes théologiques et particulièrement avec les plus belles thèses du traité de l'Eglise? Cela n'est-il pas préférable aux conclusions brutales qui s'appuient sur le précepte tout nu?

En d'autres termes (et toute réserve faite au sujet d'une comparaison qui subit le sort de toutes les comparaisons), lorsque je remonte une horloge et que je lui dis: « Marche, maintenant! » marche-t-elle en vertu de ce mot impératif, ou plutôt à cause de l'opération efficace qui l'a précédé?

Voilà donc la question posée.

Pour la résoudre, examinons de près le motif de pure obéissance:

a) Il est incontestable, et nous sommes les premiers à le reconnaître, qu'en toute rigueur l'obéissance seule suffit pour donner aux missionnaires un motif efficace de se dévouer à la conversion des Gentils.

Les textes ne manquent point pour exalter la vertu merveilleuse de l'obéissance, surtout les passages qui mettent en relief les divines efficacités du Verbe incarné, exécutant les volontés du Père: « C'est l'obéissance d'un seul qui a valu le salut aux multitudes de justes » (*Rom.*, V, 19), et ceux qui relatent comme exemple suggestif l'obéissance des Apôtres et sa récompense, comme le laconique et admirable *In verbo tuo laxabor rete* de saint Pierre (*Luc*, V, 5).

Et pourtant, comme c'est délicat de ne faire appel qu'à l'obéissance dans le sujet qui nous occupe! Allez, après cela, convaincre les fidèles que le devoir missionnaire les atteint! Ils vous diront que, s'il repose uniquement sur l'ordre donné par Jésus, il ne regarde dès lors que les Apôtres et leurs successeurs, c'est-à-dire ceux qui l'ont reçu. Un ordre est toujours quelque chose de strict et qui doit être interprété dans la rigueur du texte. On touche du doigt l'insuffisance du motif, laquelle provient surtout de l'impossibilité où il est de rendre un compte exact du devoir de coopération et de livrer la raison profonde du devoir missionnaire complet.

b) Même si l'on admettait que l'obéissance toute seule peut nous la fournir, il resterait toujours que nous avons le droit, et jusqu'à un certain point le devoir, de rechercher au delà du précepte les raisons intimes de notre action. Il serait en effet peu respectueux pour le Christ de déclarer, du premier coup et sans examen, qu'il n'y en a pas d'autre que sa volonté, ce qui reviendrait à dire que son injonction est arbitraire et dépourvue de motifs.

L'habitude des théologiens est précisément de fouiller ces questions et de découvrir partout les bases rationnelles des données surnaturelles, quand ils le peuvent: nous estimons qu'ils se déshonoreraient si, en présence de ce commandement, ils s'arrêtaient net et proclamaient ses causes et sa portée impossibles à trouver, tout en urgeant quand même l'obligation en vertu du seul et unique devoir d'obéissance. Un ordre est motif d'action, c'est vrai, mais un motif prochain, immédiat, non pas dernier et profond: il faut l'étudier et le scruter, afin d'en découvrir les causes éloignées.

c) Si les missions découlaient vraiment de la seule et unique obéissance, il deviendrait difficile d'expliquer pourquoi l'action missionnaire offre le spectacle de tant de spontanéité, de générosité et d'ardeur joyeuse chez les jeunes gens qui s'adonnent à l'apostolat. Quand l'obéissance agit seule, elle n'a pas généralement, sauf chez les âmes héroïques, le don de produire des effets aussi remarquables d'entrain et d'enthousiasme.

Quand on jeûne, par exemple, on obéit, on obéit avec exactitude et fidélité, c'est entendu, mais ordinairement sans effusion d'âme ni ardeur impétueuse causée par la joie; on jeûne avec calme et patience, le plus

souvent même avec résignation. Et la sainte Eglise le sait, qui, au cours des siècles, a dû adoucir notablement les prescriptions du jeûne et de l'abstinence. Nous exceptons toujours les âmes exceptionnellement hautes . . .

Rappelons-nous le sacrifice d'Abraham, admirable cas d'obéissance héroïque, si loué par saint Paul: lorsqu'il conduisait sur la montagne son fils Isaac, peut-on dire qu'il était porté par une joie bondissante? Dieu avait parlé: l'imagination n'a rien à faire pour magnifier un sacrifice aussi sublime en lui-même; Abraham obéissait, simplement, courageusement, avec un immense mérite, mais nous avons le droit de reconnaître qu'il devait avoir le cœur brisé.

En revanche, il est de toute évidence que les missions catholiques ont constamment provoqué l'enthousiasme le plus spontané et le plus joyeux, même et surtout quand la perspective du martyre était au bout, et, s'il est impossible de tout mettre sur le compte des ardeurs juvéniles des missionnaires (ajoutons que ce serait irrespectueux et injurieux), il n'est pas probable non plus qu'il faille attribuer ces qualités à la seule obéissance.

d) Mais, ce qui est plus sérieux, cette théorie peut conduire à des méthodes défectueuses. Si les missions se font par obéissance seulement et si le Fondateur de l'Eglise a ordonné aux missionnaires d'offrir aux nations l'Evangile et le baptême, ne risquons-nous pas de voir et d'entendre plusieurs réduire l'action apostolique à la prédication et au soin des âmes, et se refuser à toute œuvre qui ne cadrerait pas avec ce double ministère? Il n'est pas inouï d'entendre dire que certaines innovations des missions modernes n'entrent nullement dans le but fixé par le Christ, pour cette raison bien simple qu'il n'en a pas parlé dans son message. A quoi riment en effet ces écoles techniques, ces universités, ces œuvres sociales? Prêchons, distribuons les sacrements; les Apôtres n'ont pas fait autre chose et Notre-Seigneur n'a rien ordonné de plus!

Et si nous parlons des missions motivées uniquement par l'obéissance, nous n'avons rien à répondre.

Les critiques contre des directives récentes s'expliquent assez bien de la sorte: non pas que la théorie susdite en soit la seule cause, mais elles s'y réfèrent volontiers et, de bonne foi, considérant les textes isolés

et condamnant ce qu'elles estiment de dangereuses nouveautés, elles déclarent que l'on fait dévier le concept évangélique des missions, qu'on porte atteinte à leur pureté et qu'on compromet le résultat final. Nous avons même entendu faire appel au fameux texte de saint Grégoire : *Numquid aliud judex nuntiat, aliud præco clamat?* ¹⁵ Peut-on faire allusion plus directe au précepte considéré comme unique motif et cause de la mission?

Or il est clair, même sans recourir au magistère de l'autorité ecclésiastique, que la seule prédication est inapte à fonder des chrétientés stables, et l'expérience prouve que si l'action missionnaire n'était pas multiforme, de nos jours surtout, les plus belles missions courraient vite à leur ruine. La complexité de l'action missionnaire est donc une preuve qu'elle dépasse le texte évangélique dans sa lettre stricte, surtout si on le prend comme un ordre précis, et qu'elle relève d'autre chose que de l'obéissance toute pure à cet ordre ¹⁶.

e) Enfin, si cette explication des missions par la simple obéissance au commandement du Christ était la vraie, les seuls envoyés, les seuls missionnaires seraient ceux qui prêchent et qui baptisent: que ferions-nous alors des Frères et des Sœurs, à qui nous donnons à si juste titre le nom de « missionnaires » et qui, jamais ou presque jamais, ne participent à ce double ministère?

Il nous paraît donc bien établi que le motif d'obéissance au commandement du Christ considéré comme tel, bien que juste et efficace à la rigueur, ne peut donner une solution complète et satisfaisante du problème, ni épuiser la raison profonde des missions ¹⁷.

¹⁵ *Homil. 37 in Evang.*

¹⁶ Il est si facile de s'abuser sur ce point et quand on entre dans cette voie! Nous en avons pour témoignage les pages injustes et sophistiques du chanoine Joly (*Le Christianisme et l'Extrême-Orient*, I, 259-269). Tout y est mêlé avec une confusion qui trahit l'imprécision des concepts et parsemé, de-ci de-là, de déclarations significatives: « S. François Xavier... eût été plus que surpris de voir, je ne dirai pas rabaisser, mais diminuer ainsi le rôle du prêtre chargé de prêcher l'Evangile... Il fut avant tout, par-dessus tout, je pourrais même dire: uniquement, un pêcheur d'hommes... Il est probable que son apostolat continué eût produit des résultats plus décisifs et plus consolants que ceux qui ont été péniblement réalisés par les méthodes civilisatrices, mises en honneur depuis trois siècles... Cette sécularisation de l'Apostolat dans certaines missions... », etc., etc. (266-267).

¹⁷ Cf. *Dossiers de l'Action Missionnaire*, 37, 1, 2.

On a dit aussi que les missions relevaient de la charité¹⁸. Propager la religion parmi les infidèles est un acte de charité, car le but de cette entreprise est de sauver les âmes qui se perdent. Notre prochain païen est dans le danger et la misère spirituelle; son salut est compromis, tout au moins douteux¹⁹; il semble bien, en effet, que la grande majorité d'entre les infidèles soit sans grand espoir de se sauver, si le missionnaire ne vient remplir auprès de ses frères, dénués de tout, l'office charitable du médecin qui arrache un malade à la mort, du marin qui se jette à l'eau pour retirer un homme qui se noie ou du riche généreux qui prête de l'argent à un malheureux criblé de dettes²⁰.

Une remarque préalable. On oublie trop souvent ou l'on néglige pratiquement le rôle de la vertu de religion, dont les actes sont communément attribués à telle ou telle vertu, particulièrement à la charité. Au vrai, « la charité entre dans la définition de toutes les vertus, à cause de ce fait qu'elle ordonne à la fin suprême les actes de toutes les autres vertus »²¹. Mais le Docteur angélique fait opportunément observer que « si la charité s'étend à tous les actes de notre vie, c'est en commandant aux autres vertus et sans les empêcher de produire elle-même les actes qui leur sont propres »²². Et il ajoute ailleurs: « Pour que l'homme agisse avec rectitude dans l'ordre de sa fin dernière, il faut qu'il possède non seulement la vertu qui l'ordonne à cette fin (la charité), mais encore celles qui l'ordonnent aux moyens qui tendent à cette fin. Car la vertu qui regarde la fin a le rôle de vertu principale et motrice; mais à côté d'elle, il est nécessaire d'avoir les autres²³. »

Avec le R. P. Charles, S. J., nous pensons que l'action missionnaire procède de la vertu de religion, ce qui ne l'empêche point de pouvoir être *impérée*, comme disent les théologiens, par la charité, c'est-à-dire qu'en fait et surtout subjectivement, la charité interviendra souvent, soit pour intensifier le motif objectif de religion, soit pour l'absorber

¹⁸ Il paraîtrait même que cette thèse est la plus ancienne (*Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France*, 1936, 207): comme thèse ou comme manière de penser ou de sentir? Il y a une différence.

¹⁹ Cf. Prop. 17 du *Syllabus*.

²⁰ Cf. la description de M. le chanoine P. Glorieux, *Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France*, oct. 1933, suppl., 32-34.

²¹ S. Thomas, *Somme théol.*, 2-2, q. XXIII, a. 4 ad I et a. 8, c.

²² *Ib.*, a. 4, ad II.

²³ 1-2, q. LXV, a. 3 ad I. — Cf. *Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France*, oct. 1935, suppl., 17-19.

même, en l'élevant jusqu'aux plus hautes sphères de l'amour: il n'en reste pas moins vrai qu'en soi et objectivement, c'est dans la vertu de religion qu'il faut rechercher, croyons-nous, le motif profond et la source de l'action missionnaire.

* * *

En effet, la fin immédiate de la mission est de bâtir l'Eglise, de la planter, de l'installer, en d'autres termes, d'édifier dans le monde le règne de Dieu. Nous ne reviendrons pas sur ces synonymies, plusieurs fois soulignées.

Or, édifier le règne de Dieu appartient à la vertu de religion.

C'est ce qu'il nous faut prouver.

Saint Thomas cite les paroles de saint Luc (IX, 58): « Toi, va et annonce le royaume de Dieu », et il ajoute: « chose qui appartient à la vertu de religion » ^{23bis}.

Le règne de Dieu implique son domaine sur toutes les créatures, avec, chez celles-ci, en correspondance, la soumission et le respect. C'est le premier concept qui dérive de l'idée *regnum Dei*. Mais, précisément, établir entre Dieu, souverain Maître, et sa créature ces relations de soumission et de respect est un acte de la vertu de religion.

C'est ce qui a fait dire au R. P. Noble, O. P., dans un livre pourtant consacré à la charité: « Quelle que soit la miraculeuse condescendance que montre Dieu à notre égard en voulant être notre ami, il n'en reste pas moins qu'il est le Maître tout-puissant, auquel nous devons, avant de parler d'amour, l'humble soumission, l'entière sujétion, le culte, l'adoration, le sacrifice ²⁴. »

L'expression de cette soumission ou sujétion s'appelle le culte, particulièrement dans sa forme plus solennelle d'adoration et de sacri-

^{23bis} 2-2, q. CI, a. 4, II.—On nous a reproché d'avoir emprunté cette preuve de la mineure à une objection que se pose le Docteur angélique. Oserions-nous avouer que ce reproche nous a plus que surpris? Tout le monde sait que ce qui est affirmé dans la majeure d'une formule d'objection et qui n'est ni distingué ni surtout nié dans la réponse est présenté par saint Thomas comme une vérité sûre, admise, souvent conséquence de preuves ou de démonstrations antérieures. Et c'est le cas. Nous ajouterons que ce grief provient de jeunes étudiants en théologie, encore peu familiers, sans doute, avec l'étude de la *Somme*: nous leur conseillons de ne pas triompher trop vite avec des arguments de cette valeur.

²⁴ *L'Amitié avec Dieu*, Paris, Desclée, De Brouwer, éd. 1932, 16 (c'est nous qui soulignons le passage en italique).

fice, par quoi la créature déclare qu'elle est entièrement dans la main du Créateur, souverain Seigneur de toutes choses.

Or le culte est généralement considéré sous deux formes: il est hiératique ou hiérarchique.

On appelle culte hiératique celui d'une créature qui offre à Dieu ses hommages privément, tout au moins sans y être mandatée spécialement par Dieu et sans observer nécessairement les rites prescrits.

Le culte hiérarchique émane, au contraire, de celui qui a reçu un mandat divin et qui observe les rites fixés par Dieu ou le représentant de Dieu. Ce dernier peut à son tour être privé ou public: privé, s'il intéresse les âmes individuellement prises (administration du baptême, de la confirmation, absolution des péchés, etc.); public, s'il est l'expression d'un hommage social.

Dans l'ordre actuel de la Providence, le culte hiératique, qui exprime simplement les relations de soumission et de reconnaissance de la créature au Créateur, ne suffit pas, ou mieux ne suffit plus: il est nécessaire d'organiser le culte qui exprime la relation spéciale de soumission chrétienne, par les rites du sacrifice et par le ministère d'un sacerdoce institué par Jésus-Christ.

Or, la religion qui s'exprime par le caractère sacerdotal produit des actes du culte hiérarchique; autrement, ce ne seraient que des actes du culte hiératique. Et cela, en vertu d'un sacrement qui imprime un caractère et « sanctifie un homme par une espèce de consécration et le députe au culte divin » ²⁵.

Maintenant, demandons-nous si le prêtre a pleinement atteint son but lorsqu'il a institué quelque part le culte hiératique, la prière privée ou publique des simples fidèles, ou le culte hiérarchique privé, l'administration des sacrements nécessaires, comme le baptême ou la pénitence? Non évidemment, puisqu'il manque l'expression du culte de la société comme telle.

Le missionnaire qui débarque en une île lointaine, où il ne trouve qu'un culte informe et chargé de superstitions, a donc pour objectif, non seulement de convertir un grand nombre de païens, de leur apprendre à prier, de les absoudre de leurs péchés, en un mot, d'organiser le culte et

²⁵ *Somme théol.*, 3, q. LXIII, a. 6, ad II.

la vie chrétienne d'une manière individuelle et privée, mais encore d'instaurer le règne de Dieu de façon à élever la société entière dans un hommage constant à Dieu.

Car, par les mots « règne de Dieu » en ce monde, ou par « Eglise », pour en venir à notre terminologie, nous entendons et il faut entendre, non seulement une agglomération spirituelle de fidèles unie à Dieu par une certaine quantité de relations morales, mais une vraie société visible, hiérarchiquement organisée et offrant régulièrement à Dieu un culte public et social.

Une société chrétienne, en effet, en tant qu'elle est une personne morale, est tenue de remplir envers Dieu les mêmes obligations que les individus: elle lui doit un culte public et social, un culte officiel. Indépendamment de tout ce qu'on pourrait dire (et les philosophes ne sont pas en peine) pour démontrer la nécessité d'un culte social pour toute religion, tenons-nous-en au fait de l'Eglise, l'humanité religieuse, en quelque sorte divinisée et s'offrant à Dieu dans l'attitude de la prière humble et soumise. Le Christ s'unit à l'Eglise, qui est, selon l'expression de plusieurs théologiens, « une incarnation permanente du Fils de Dieu », avant de s'unir à chaque chrétien. L'Eglise « prolonge le Sauveur sous forme sensible et l'épanouit dans le social, afin que, par le sensible et le social, qui répondent à notre nature, nous puissions participer à la sienne » ²⁶.

Ce caractère social de la communauté religieuse conduit à l'examen de la seconde condition du culte hiérarchique: le rite et le ministre. C'est le prêtre, député à ce culte public, muni de l'autorité et du mandat divin, qui sera le médiateur officiel entre Dieu et la société chrétienne, le sacerdoce catholique, dont la mission est de gouverner les fidèles et spécialement d'offrir le sacrifice, acte principal du culte public, selon le rite pré-établi.

Or le but spécifique de la mission est de créer, où elle n'existe pas encore, cette société chrétienne, d'organiser sa vie religieuse, avec son sacerdoce hiérarchique, homogène à la race.

Nous touchons maintenant du doigt, avec une précision plus grande, ce qui différencie le mieux le travail du missionnaire et celui d'un

²⁶ Sertillanges, O. P., *L'Eglise*, Paris, Gabalda, 1917, I, 90.

curé de son pays d'origine : ce dernier, en effet, institue et développe le culte privé (baptême et instruction des enfants, formation générale des paroissiens) en même temps qu'il *entretient* et perfectionne, s'il est nécessaire, le culte public; l'autre crée le culte privé en amenant les infidèles à servir le Dieu vivant, mais surtout il *crée* le culte public et hiérarchique en réunissant ses néophytes en société organisée, afin d'offrir avec eux à Dieu un culte social et officiel.

En d'autres termes, le missionnaire, là où rien n'existait, institue le royaume de Dieu intégral, sous son double aspect: spirituel et intérieur (par la conversion des âmes), social et extérieur (par la plantation de l'Eglise, comme le dit si fortement S. S. Pie XI dans l'encyclique *Rerum Ecclesiae*: « A quoi servent les missions, nous vous le demandons, si ce n'est à installer et à stabiliser dans ces contrées immenses l'Eglise du Christ? »).

Or tout cela, c'est l'affaire de la vertu de religion.

Nous ne faisons aucune difficulté d'admettre que l'action missionnaire dépend de la vertu de charité (et même accidentellement d'autres encore), mais dans le sens de vertu inspirant ou « impérant » les actes ²⁷.

L'expérience nous dit, en effet, que presque tous les jeunes gens accueillent leur vocation missionnaire par amour de Dieu ou du prochain, ou par tout autre sentiment connexe ou dérivé ²⁸. Bien plus, nous trouvons extrêmement louable d'embrasser la carrière apostolique sous l'impulsion de la charité, parce que, de la sorte, tous les actes et toutes les souffrances du missionnaire deviendront des actes de charité en fait, participant ainsi à sa perfection morale. Et c'est dans ce sens et pour ce motif, sans doute, que les souverains pontifes font appel à la charité des fidèles pour leur demander de fournir leur concours à l'œuvre des missions ²⁹.

Mais il ne s'ensuit pas pour autant que l'œuvre missionnaire appartienne à la charité considérée comme vertu « éliciente », pour em-

²⁷ Dans sa *Missionslehre*, Schmidlin passe en revue toutes les vertus qui peuvent fournir leur influence pour déterminer ou baser l'action missionnaire: la foi (85-86), l'espérance (86), la charité (86-87), la miséricorde ou la pitié (87), la justice (87), l'obéissance (87), mais sans rechercher d'aucune manière les relations *spécifiques* de chacune avec les actes envisagés. On ajoute souvent la reconnaissance (*Introduction au Problème des Missions*, Première Semaine d'Etudes Missionnaires du Canada, Pont-Viau, P. Q., 1935, 157).

²⁸ *Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France*, oct. 1935, 19.

²⁹ *Ib.*, 16-18.

ployer le langage des théologiens: la fin immédiate et spécifique de la mission étant la plantation de l'Eglise dans les régions infidèles plutôt que la conversion des âmes (mais en notant que celle-là implique celle-ci et la suppose), l'apostolat, quelles que soient les intentions subjectives des personnes, relève objectivement de la religion d'abord.

On nous a dit parfois que nous perdions ainsi de vue la grande idée de la conversion des âmes, si prenante, si enthousiasmante, si productrice de saintes énergies! C'était quelque chose de si beau que ce tableau de l'apôtre s'en allant au loin pour sauver les pauvres païens, « assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort » ! Il nous serait facile, arrivé à ce point, de faire appel aux accents de l'éloquence chrétienne exaltant le courage, l'héroïsme même parfois, de ces jeunes prêtres qui s'expatrient et courent avec une joie surnaturelle au-devant des privations et des dangers de toute sorte que comporte la vie en terres exotiques.

Mais qu'on y prenne garde: sans se douter le moins du monde qu'on y arrivait, on faisait porter la distinction, la spécification de l'action missionnaire sur cet « exotisme » même, sur l'éloignement et l'exil volontaires, sur les conditions de vie extraordinaires, sur le fait très accidentel que, travaillant au salut des âmes comme ses condisciples du séminaire restés au pays d'origine, l'apôtre le faisait au milieu d'indigènes de toutes couleurs, dans la brousse africaine, au sein de la Chine mystérieuse, aux glaces polaires. . . Rien de plus superficiel.

Une autre difficulté soulignait les conséquences de ce faux point de départ: sans le vouloir encore, on mettait l'accent sur le mérite en fonction de la souffrance et sur l'amour en fonction de l'obstacle, parce que le motif de l'action penchant davantage du côté du prochain que du côté de Dieu, il semblait plus méritoire de travailler là où il y avait plus à pâtir et plus parfait de se donner à des étrangers, à des ingrats souvent.

Et il y en a bien d'autres. . .

Pour nous, encore une fois, lorsque nous disons « plantation de l'Eglise », nous disons aussi « conversions préalables » à l'organisation complète, et donc, nous n'excluons pas le salut des âmes; lorsque nous parlons de la création du culte hiérarchique public ou social, nous affirmons la nécessité du culte privé individuel, hiératique et même hiérarchique. Bien plus, nous préparons pour l'avenir des conversions plus

nombreuses, à cause du resplendissement spirituel de l'Eglise visible et de l'efficacité de son organisation complète, indigène en terre indigène, par l'institution d'une société chrétienne homogène. L'Eglise, puissant motif de crédibilité, est aussi le grand moyen de salut: en l'installant au sein d'un peuple comme elle l'a été chez nous, la mission offre à ce peuple ce qu'il implore le cœur anxieux, un guide, un abri, une Mère. . . « Dites-moi où est celui qu'aime mon âme, où il prend sa nourriture, où il se repose, afin que je ne sois pas condamnée à errer derrière les troupeaux. . . » ³⁰ Quand l'Eglise sera définitivement plantée parmi les nations, il y aura moins de dangers pour elles de se laisser séduire et d'errer à l'aventure derrière les troupeaux des faux pasteurs.

Il ne faut donc pas confondre la fin spécifique de la mission avec celle de l'Eglise, qui, en sa qualité d'Epouse du Christ et de continuatrice de son œuvre, a pour but de sauver et de sanctifier les âmes. La mission n'est pas autre chose qu'une fonction de l'Eglise elle-même, une action préparatoire, un travail de pionnier, qui tend à l'établissement de l'Eglise visible et hiérarchique dans le monde infidèle.

Pour confirmer notre thèse, arrive à point le souvenir de la méthode employée par les Apôtres et particulièrement par saint Paul. Sa préoccupation constante était, dès les premières conversions, d'établir la hiérarchie dans les communautés chrétiennes qu'il avait fondées ³¹.

Le R. P. Horvath, O. P., donne à peu près le même argument que celui qu'on a lu plus haut ³²: de même que les Apôtres, envoyés par Jésus, ont planté l'Eglise et que par eux la grâce a été répandue sur les néo-chrétiens, par quoi ils ont établi le principe d'une union consciente des hommes avec Dieu, de même les missionnaires, envoyés par l'Eglise, plantent cette même Eglise là où elle n'est pas, et la grâce se répand par leur ministère sur les néophytes, établissant l'union consciente de leurs âmes avec Dieu. De cette union procèdent des actes orientés vers le ciel et se créent des relations, d'ailleurs obligatoires, par lesquelles ils sont « reliés » au Créateur.

³⁰ *Cant. Cantic.*, L, 6, 7.

³¹ *Act. Ap.*, XIV, 22; — *Tit.*, I, 5. — Cf. *Ep. S. Clementis ad Cor.*, I, c. 44; — *S. Iren. adv. Hæreses*, lib. 3, c. 3; — Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. 3, c. 23.

³² *Annot. ad 2-2*, q. 81-91, pp. 24, 35.

Or, ajoute-t-il, ces efforts de la mission pour créer entre Dieu et les hommes jusqu'alors infidèles des relations d'obligation, pour répandre en eux la grâce et planter l'Eglise, constituent la raison d'être de la mission. Mais parler de relations obligatoires entre Dieu et les hommes, qui « relie » les hommes au souverain Maître, c'est traiter une question qui relève de la vertu de religion : accomplir ces efforts, introduire ces relations, c'est faire un acte de religion.

* * *

Remarquons ici que le rappel de l'idée de relations obligatoires ou dues évoque l'idée de *justice*. Nous savons par ailleurs que la religion se rattache à la vertu de justice³³. Et nous ne sommes pas en terrain inconnu : la mission fait partie des devoirs de l'Eglise, en tant que celle-ci *doit*, en justice, communiquer aux infidèles le dépôt de la foi.

La révélation, en effet, est un don fait par Dieu à l'humanité entière, mais de telle manière qu'il est confié à l'Eglise seule comme un trésor à garder, non pour le conserver jalousement en sa faveur et pour ses seuls enfants, mais comme un dépôt destiné à tous les hommes.

Par le fait même des paroles du Christ : « Allez, enseignez toutes les nations », les peuples ont un droit sur ce trésor. « Le dépôt de la lumière est tout bien possédé par une âme : il lui a été confié par Dieu pour être conservé et multiplié³⁴. »

Or, qui ne sait que ce dépôt auquel il est fait allusion n'est autre que la doctrine chrétienne ? C'est l'avis des Pères et d'écrivains ecclésiastiques, notamment de saint Jean Chrysostome, de Théophylacte, de saint Anselme, de saint Vincent de Lérins, de Cajetan et de bien d'autres.

Il y a donc obligation de justice pour l'Eglise en tant que société, c'est-à-dire pour ses chefs d'abord, pour tous ses membres ensuite, pour tous ceux qui sont devenus tels par le baptême, et c'est une obligation de justice légale ou sociale³⁵.

Evidemment, cette obligation ne doit pas être prise comme tellement pressante qu'elle invite à une action intempestive, forçant la liberté humaine : la propagation de la foi se fait progressivement et par degrés,

³³ *Somme théol.*, 2-2, q. LXXX et LXXXI.

³⁴ S. Thomas, *Comment. in Ep. ad Tim.*, VI, 1.

³⁵ Cf. S. Thomas, *Contra Gentes*, III, c. 136 ; — Jean Guittou, *La philosophie de Newman*, 8-10.

se prépare par une espèce d'éducation des peuples, à qui se montrent l'Eglise et l'idéal social chrétien — c'est la plantation de l'Eglise, réalisée par des méthodes inspirées, non pas par le souci des conversions immédiates les plus nombreuses possibles, mais par ce que nous appellerions une préoccupation sociale en relation directe avec la notion de la société fondée par le Christ. Et cela aussi tombe sous l'obligation de justice légale ou de religion, comme étant le moyen le plus apte à obtenir la fin désirée: « A mon avis, disait Newman, le premier moyen à employer n'est pas la conversion, mais, si je puis ainsi parler, la construction de catholiques. . . L'Eglise doit être préparée pour les âmes à convertir, tout comme ceux-ci pour l'Eglise ³⁶. »

« Le royaume de Dieu, écrit le R. P. Frey, C. S. Sp., est la mise en action de la royauté éternelle de Dieu dans les âmes par la soumission libre à la loi du Créateur et Sauveur, dans le monde par *l'institution et le développement progressif de la société des fidèles*, au ciel par l'union ³⁷. »

Une fois bien établi le fondement doctrinal de la question, nous passons aux arguments négatifs, qui peuvent se réduire à un seul: si l'action missionnaire relève essentiellement et immédiatement de la charité comme de sa vertu « élicitive », *il est à craindre que n'en soit atteinte l'obligation ou changée la nature*.

Nous savons bien que le devoir de charité oblige; mais nous savons aussi que cette obligation, portant sur des actes extérieurs, est plus malaisée à préciser qu'un devoir de justice; on doit se borner souvent à le conserver en son cœur, car « la charité requiert de l'homme que, même s'il ne peut exercer la bienfaisance en acte, son âme garde en préparation la volonté de faire du bien à quiconque si l'occasion s'en présente. . . » ³⁸

L'obligation en justice, au contraire, est urgente de sa nature, tant que l'on n'a pas satisfait à son devoir.

De plus, il ne faut pas oublier que cette théorie a l'inconvénient, dans le peuple tout au moins, de dégénérer facilement en sentimentalisme. On constate chez beaucoup une charité que nous oserions qualifier de sensitive, si ce n'était faire injure à une vertu théologique que de l'accoler

³⁶ Cf. Jean Guittou, *op. cit.*, 137.

³⁷ *Dictionnaire de la Bible*, V, col. 1237-1257.

³⁸ *Somme théol.*, 2-2, q. XXXI, a. 2, ad I.

à un pareil adjectif. Lorsque notre peuple aura été formé, après plus d'un siècle de romantisme, par des notions robustes et claires, concernant l'appartenance à la sainte Eglise et le devoir missionnaire qui en découle, lorsqu'il aura compris que c'est une affaire de religion et par conséquent de justice envers Dieu et envers l'humanité, nous verrons passer au second plan quantité d'impressions d'un vague déconcertant et d'une poésie suspecte, comme aussi de sentiments et de préjugés bien des fois combattus et ridiculisés. Encore une fois, la charité n'est pas responsable de ces déviations parfois malheureuses, mais il nous paraît certain qu'elle en sera plus vite et mieux débarrassée par une doctrine qui clarifie et dégage les concepts que par une action directe et agressive contre les falsifications ou édulcorations en vogue.

C'est d'ailleurs probablement cette déviation multiforme de la charité que vise le R. P. Charles dans une série de conférences et d'articles, où il discute la question qui nous occupe et que nous allons considérer après lui, sous cet aspect négatif ³⁹.

a) Si le but de l'action missionnaire consistait uniquement dans le souci de convertir des âmes et si, par conséquence logique, elle découlait de la seule charité, on ne verrait pas très bien pourquoi les jeunes missionnaires s'en iraient jusqu'au bout du monde chercher des hommes à sauver: il y en a en si grand nombre chez nous! Aucune nécessité impérative ne pourrait être invoquée pour justifier tant d'exodes; bien plus, en vertu du principe émis et pour conserver l'ordre théologique de la charité, n'est-il pas légitime de penser qu'il vaudrait mieux songer d'abord aux innombrables ignorants et pécheurs qui abondent près de nous? Ne sommes-nous pas obligés, par charité, de pourvoir au sort de ces païens modernes qui pullulent dans nos grandes villes et même dans nos campagnes et qui sont nôtres, parlent la même langue que nous, forment avec nous la famille nationale et dont, par suite, le salut éternel appelle notre sollicitude avant tout autre?

Pour les évangéliser, pas n'est besoin de perdre un temps précieux à s'assimiler les éléments d'une langue étrangère et à connaître des mœurs exotiques: tout nous rapproche d'eux, le sang, la race, la mentalité.

³⁹ *Dossiers de l'Action Missionnaire*, 37, 2, 3; — *Le Vicomte prestigieux*, *Revue de l'Aucam*, 1933, 363 suiv.; — *Rapport au Congrès de Lyon*, *Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France*, oct. 1935, suppl., 7-15.

Vous voulez sauver des âmes? Commencez donc par celles qui se perdent sous vos yeux!

Ces raisonnements ne sont ni nouveaux ni inouïs: on les entend à chaque instant, surtout quand il s'agit de combattre les vocations missionnaires. Notre thèse permet de les réfuter bien mieux que ne pourrait le faire le partisan des missions dérivées de la vertu de charité. Il ne s'agit pas, en effet, en soi ni directement, de sauver les âmes, une à une ou par masses, mais de planter l'Eglise. Même si un missionnaire employait toutes les énergies de sa vie à instituer le culte eucharistique sur une terre ingrate et inhospitalière, il resterait dans la ligne missionnaire, quand bien même il n'aurait pas converti une seule âme!

Un Charles de Foucauld est éminemment missionnaire, parce qu'il a implanté l'Eglise au cœur du Sahara: *plantavit sanguine suo*. . . Un Grollier, qui a usé ses forces et sacrifié sa jeunesse à planter la croix jusqu'aux extrémités du Canada et qui est mort à bout de souffle sans avoir converti un millier de Peaux-Rouges, mais qui a réussi à introduire le catholicisme toujours plus près du Pôle en dépit de la concurrence et des vexations protestantes, est, lui aussi, éminemment missionnaire, au plein sens du mot. Un Boisseau, qui a fondé aux confins des terres esquimaudes une mission extrêmement pénible et qui est mort après vingt ans de tortures sans avoir converti aucun infidèle, est éminemment missionnaire, parce qu'il a laissé une église, un autel, une station eucharistique et missionnaire, ainsi que des successeurs qui commencent lentement à forcer les âmes païennes et protestantes par des prodiges de patience et de dévouement: il a planté l'Eglise. . . Par eux, le catholicisme est présent là où il était absent; il est toujours plus catholique, il s'impose comme la société visible du salut, il s'établit comme source de vie et règne de Dieu.

On insiste et l'on dit: la charité commande de préférer les missions, parce que « la détresse spirituelle des païens est plus aiguë » dans le monde infidèle que dans nos diocèses constitués. C'est entendu. Mais, comme le fait très justement remarquer le R. P. Charles ⁴⁰, « plus ou moins, cela ne fait pas changer l'espèce, disent les philosophes ». Personne ne nie l'urgence d'une évangélisation active des masses déchristianisées chez nous; personne non plus ne conteste la misère lamentable

⁴⁰ *Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France*, rapport cité, 10.

des foules enfoncées dans le paganisme et sans secours proportionnés de la part du sacerdoce catholique. Mais qui ne voit qu'en dressant ainsi l'une en face de l'autre deux situations déplorables, on ouvre la porte à des concurrences où le jugement des valeurs ou des non-valeurs sera nécessairement faussé par des impressions subjectives et malheureusement aussi par des intérêts? Non, il vaut mieux penser et dire que la question n'est pas là.

b) Si les missions consistaient uniquement en une œuvre de salut commandée par la seule charité, il serait tout à fait vrai d'affirmer que tous nos curés et vicaires sont missionnaires au même titre que les apôtres des plages les plus reculées du monde: car tous sauvent des âmes et il arrive souvent qu'un prêtre de nos diocèses fasse plus de conversions en un mois que tel ou tel missionnaire en une année ⁴¹.

c) Si le but des missions consiste dans la conversion des âmes, tout doit lui être subordonné dans ce sens, au point qu'il faille employer de préférence les moyens qui le réalisent plus vite; il faut donc désapprouver les méthodes à portée lointaine, dites de préparation, et donner la préférence à celles qui visent aux conversions les plus nombreuses et les plus rapides. À quoi bon, en effet, perdre le temps et les forces des prêtres qui s'épuiseront dans des collèges et à plus forte raison dans des universités, auprès de jeunes païens, dont le fanatisme résistera pendant de longues années à leurs efforts? Ce serait bien plus missionnaire de baptiser à tour de bras des enfants ou des malades dans des hôpitaux! Quelles abondantes récoltes d'âmes on y pourrait faire, sans presque rencontrer d'opposition!

⁴¹ Un docteur en théologie nous disait un jour: « Oui, tant qu'un prêtre envoyé en mission n'a pas baptisé un infidèle, il n'est pas missionnaire, parce qu'il n'a pas sauvé une âme. Il est louable, édifiant, courageux, mais il n'est encore que missionnaire de désir, missionnaire *in fieri*. » Et comme nous lui rappelions (laissant de côté le sophisme qui assimile imprudemment la collation du baptême au salut d'une âme) qu'il y a des hommes à sauver partout, même à Rome: « Eh bien! répondait-il, je n'ai aucune difficulté à concéder que Rome est *pays de mission*: n'est-ce pas à Rome que résident les successeurs des Apôtres et en particulier du premier des missionnaires? — Mais le pape lui-même n'appelle-t-il pas communément *pays de mission* toute autre chose que son diocèse? — Oh! concluait-il, c'est se payer de mots! »

Il semble bien qu'après cela, il n'y a plus qu'à tirer l'échelle. Si préciser un terme, après la sainte Eglise et son code officiel, c'est « se payer de mots », il faut renoncer à spécifier les concepts et accepter les dénominations les plus vagues et les définitions les plus incertaines. Aucune discussion n'est plus possible. Aucune argumentation ne résiste à qui ne veut s'appuyer que sur des données fuyantes, glissant entre les doigts, échappant à tout examen critique.

d) Bien plus, si un missionnaire, malgré toutes ses tentatives, malgré tout son zèle, ne réussit pas à obtenir de conversions, il aurait le droit de secouer la poussière de ses souliers et de chercher ailleurs un peuple qui le recevrait plus volontiers et répondrait plus docilement à son apostolat. Pour être tout à fait logique, si la mission consiste à exercer la charité en sauvant des âmes, ne serait-ce même pas un devoir, le devoir de ne pas prolonger une expérience inutile, alors que, dans d'autres endroits, des âmes réclament impérieusement un secours actif? Est-il permis de couler ses jours dans la stérilité, de s'obstiner à ne rien produire, quand il serait facile de prêter main-forte à des confrères qui ploient sous le fardeau de conversions trop nombreuses?

e) Si les missionnaires le sont avant tout par charité, s'ils sont voués au secours des âmes pour les sauver, il faut conclure que leur tâche n'aura jamais de fin et que les missions dureront jusqu'au dernier jour du monde: en effet, il ne faut pas être grand clerc pour s'apercevoir qu'il y aura des hommes à sauver tant qu'il y en aura sur cette terre. Mais qui pourrait assigner à l'Eglise un programme de ce genre? Bien sûr, elle doit tendre à conduire au ciel tous ses enfants sans exception, ceux du dehors et ceux du dedans, mais ce n'est pas là le travail missionnaire proprement dit. Les missions, et l'impulsion pontificale actuelle renforce singulièrement ce raisonnement, sont un effort intense, organisé, poussé comme un assaut. Les missionnaires sont les troupes d'avant-garde, qui ont pour consigne de toujours avancer, coûte que coûte, d'enlever rapidement les positions stratégiques, d'étendre au plus vite la conquête, dans un élan formidable et soutenu.

Soutenu, oui, mais cet élan ne peut durer jusqu'à la fin du monde: plus un assaut est vivement mené, moins il peut se prolonger. La nature même de l'effort missionnaire, tel qu'il est voulu par l'Eglise, est de se borner à un temps limité. Les missions sont un stade préparatoire de l'avance de l'Eglise: une fois établie dans un pays, et ce doit être fait sans temporisations funestes, elle poursuivra pacifiquement son œuvre de salut, mais l'état missionnaire n'existera plus. A l'assaut succédera l'organisation régulière et le lent travail en profondeur. C'est dire qu'il faut voir dans le plan de l'Eglise autre chose que la fièvre de l'occupation première, nécessairement de courte durée.

Quand nous entendons le peuple murmurer, et reprocher aux missions de n'avoir pas encore converti le monde et de n'être qu'au début d'une entreprise dont personne n'entrevoit la fin, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître une pénible conséquence d'un état d'esprit créé par cette théorie des missions à notre avis imparfaite et défectueuse.

f) Ajoutons enfin que cette conception a souvent pour résultat de rendre plus difficiles les contacts entre les missionnaires et les nations à évangéliser: les premiers apportent aux païens les grands avantages du salut et le don inestimable de la foi, et ils risquent de trop se considérer comme des bienfaiteurs agissant par charité et miséricorde; ils peuvent céder à la tentation de regarder les évangélisés comme leurs obligés et de s'irriter de leur indocilité, qu'ils taxeraient facilement d'ingratitude; les autres, surtout s'ils sont en possession d'une certaine civilisation et d'une religion plus ou moins raffinée qui les empêchent d'avoir conscience de leur misère spirituelle, accepteront avec aigreur la déclaration qu'on leur fait de leur état d'infériorité et seront portés à repousser purement et simplement les missionnaires, quand ils ne les estimeront pas comme d'indésirables étrangers, perturbateurs de leurs coutumes et de leurs croyances ⁴².

De tout cela, nous pouvons conclure que, sans rejeter complètement l'explication selon laquelle les missions relèvent de la charité, il importe de corriger et de compléter cette conception, en affirmant que la charité n'est pas leur source unique, que les missions n'ont pas directement pour but de sauver les âmes, mais que, issues directement et objectivement de la vertu de religion, elles s'expliquent essentiellement par le souci de planter l'Eglise.

* * *

Après cet exposé, il nous semble utile de déduire quelques corollaires pratiques.

a) Les missions ne sont pas une fin, mais un moyen.

Ce serait donc une erreur que de vouloir les stabiliser comme missions, en choisissant des méthodes qui les rendraient définitives, alors

⁴² *Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France*, oct. 1935, suppl., 25-26.

qu'elles sont transitoires de leur nature et ne constituent qu'un état de préparation.

C'en serait une autre que d'éterniser la présence des missionnaires étrangers, qui s'attacheraient à la situation trouvée dans le stade missionnaire, et négligeraient ou refuseraient de planter l'Eglise en terre indigène et de lui faire produire des rameaux, des fleurs et des fruits indigènes.

C'en serait une troisième que de persister à donner à l'Eglise une allure d'étrangère, un caractère d'importation, car elle est partout une Mère et veut être chez elle parmi toutes les nations.

b) Nous comprenons mieux maintenant l'ordre du Christ: « Allez, enseignez. . . »

Si quelqu'un disait à sa bouche: « Parle. . . », ou à son cœur: « Bats. . . », il n'intimerait pas à ces organes un ordre arbitraire, mais il confirmerait par sa parole ce qui est une loi de nature.

De même l'Eglise, instituée par son divin Fondateur comme une personne morale éminente, comme la cité céleste, le bercail du Bon Pasteur, le séjour du salut et de la sainteté, la Mère de toutes les âmes, est de par sa nature la dépositaire de sa volonté salvifique et la continuatrice de son œuvre: elle ne peut donc pas faire autre chose que désirer, vouloir et s'assurer un état toujours plus vaste, plus florissant, plus universel, dans la plénitude des moyens surnaturels à offrir à ses enfants pour leur communiquer la vie de la grâce.

De même le chrétien, par le fait qu'il est membre de l'Eglise, doit désirer, vouloir et assurer à sa Mère cette plénitude et cette universalité.

Obligations que le Christ n'a pas créées le jour où il a prononcé les paroles citées, mais qu'il a énoncées et confirmées de son autorité suprême, après les avoir insérées au cœur de son Epouse.

c) Le devoir missionnaire, en tant qu'il affecte le simple membre de l'Eglise, est en relation directe, non pas avec le pouvoir d'ordre, qui réside dans le sacerdoce, ni avec le pouvoir de juridiction, qui appartient à la hiérarchie, mais avec le baptême et la confirmation, dont les prérogatives et les charges reposent sur tous ceux qui ont reçu ces deux sacrements.

En somme, tant que l'Eglise n'est pas implantée visiblement dans tous les pays du monde, son corps n'est pas arrivé à la maturité complète et n'a pas encore obtenu sa croissance normale et convenable: tous ses membres, par le fait même qu'ils ont été baptisés et confirmés, en vertu de cette incorporation et, oserions-nous dire, de cette consécration, doivent travailler à réaliser cette croissance et cette maturité.

Obligation qui ne devrait jamais être considérée comme un devoir onéreux, qui n'aurait pas besoin d'être prouvée, tellement elle découle logiquement de la nature même de la vie chrétienne, de la vie de famille qui règne ou doit régner dans la sainte Eglise. L'oubli ou la négligence de ce devoir crée dans le corps entier un malaise, un déséquilibre, une infirmité qui devrait faire souffrir les âmes vraiment au fait de l'esprit chrétien. . . *Nos autem sensum Christi habemus* ⁴³.

d) Cette précision doit nous aider aussi à mieux saisir le caractère propre de l'apostolat, aussi bien en mission que dans la coopération de tous au travail missionnaire: l'action en commun, entreprise par la hiérarchie, par les prêtres en pays indigène et par tous les fidèles qui les appuient, n'est pas premièrement une œuvre de pitié ou de commisération pour les malheureux païens, mais une vaste opération d'extension de l'Eglise.

En s'adressant aux peuples qui vivent hors de son sein, le catholique ne leur témoigne pas d'abord ce sentiment d'affection apitoyée qui humilie et qu'on repousse: il parle à des frères moins favorisés que lui, c'est vrai, mais il leur parle comme à des ayants droit; il les invite à entrer dans cette Eglise, qui est leur Mère ou qui veut l'être comme elle est déjà la sienne; s'il est missionnaire, il ne se présente pas comme un favorisé des richesses divines, comme un riche qui ferait à des pauvres une grâce imméritée, inattendue, totalement gratuite, mais comme un frère aîné qui leur fait connaître *leur droit* de se trouver chez eux dans la maison paternelle, au même titre que lui-même. Nous dirons plus: quand il leur aura constitué cette Eglise indigène, régulièrement organisée et dûment pourvue, il se retirera, car sa place n'est point là; il est un pionnier, un fondateur; l'œuvre accomplie, il doit laisser prêtres et fidèles, et la

⁴³ I Cor., II, 16.

jeune Eglise fonctionnera toute seule, vivra sa vie, prêtres et fidèles se sentant parfaitement chez eux.

S'il trouve chez ses néophytes de la reconnaissance et de l'affection, tant mieux, mais il ne doit pas les exiger strictement ni surtout les attendre sous une forme qui pourrait nuire au véritable succès de son œuvre: au fond, « les missionnaires doivent chercher à se rendre inutiles »⁴⁴; les Apôtres, leurs prédécesseurs et leurs modèles, n'ont fait que passer et leurs fondations sont demeurées entre les mains des prêtres du pays même.

On ne chantera jamais assez l'amour des missionnaires pour les infidèles, leur esprit de sacrifice, leur dévouement: mais qui nous dira la beauté combien plus substantielle, indépendante des conditions variables de temps et de lieux, de difficultés et de confort, de privations et de progrès matériel, qui s'attache à leur rôle sublime de pionniers et qui jaillit en tout état de cause de leur abnégation totale dans la formation des chrétientés destinées à devenir un jour autonomes? Qui montrera au peuple chrétien que les jeunes gens envoyés au loin sont prêts à s'effacer dès que leur travail aura reçu sa récompense, dès que leur entreprise aura réussi, et le plus tôt possible, pour faire place aux prêtres indigènes, aux évêques, aux œuvres sorties de leurs propres mains?

e) La réponse aux objections diverses que l'on oppose parfois aux missions devient extrêmement facile.

Nous n'en citerons qu'une, à titre d'exemple. On dit souvent que la conversion du monde ne finira jamais. À quoi bon soutenir cet élan missionnaire, dont aucun de nous ne verra le terme? Rien de plus aisé que la réponse: oui, il est fort vrai que la conversion des âmes ne finira jamais, car elle est un perpétuel recommencement; mais l'œuvre missionnaire est appelée à finir, de par sa nature même, puisqu'elle n'est qu'une activité temporaire et provisoire. Travaillons-y avec ferveur: quand l'Eglise sera établie partout, avec des conditions suffisantes de visibilité, de stabilité et de vie spirituelle propre, il y aura encore des âmes à sauver, mais il n'y aura plus de missions.

f) Ont droit au titre de missionnaires les prêtres chinois, annamites, japonais, indiens, africains, etc.

⁴⁴ Chanoine Joly, *Le Christianisme et l'Extrême-Orient*, Paris, Lethielleux, 2e éd., 1907, 325.

On faisait autrefois une distinction entre prêtres venus d'Europe, qui avaient seuls droit au nom de missionnaires, parce qu'ils étaient « envoyés » directement par le Saint-Siège en pays de mission, et les prêtres indigènes, humbles auxiliaires, dont les pouvoirs ne venaient que des vicaires apostoliques: distinction vaine et puérile, que les récentes encycliques ont fait disparaître sans possibilité de réplique.

Et la raison en est claire: le clergé indigène travaille à planter l'Eglise aussi bien que le clergé d'importation: il appartient donc à la mission au même titre; la seule différence à noter entre les deux, purement accidentelle d'ailleurs, lui donne des avantages incontestables, que les souverains pontifes se sont plu à souligner.

g) Les missionnaires doivent choisir de préférence les méthodes qui visent plus directement à la plantation de l'Eglise et sont plus aptes à la réaliser promptement.

S'il ne s'agissait que de convertir les âmes, il serait bien inutile de se donner tant de peine pour édifier solidement la maison du salut, élaborer des plans stratégiques à longue portée, s'attarder à des œuvres préparatoires, etc.

Les protestants, qui rejettent nos conceptions du pouvoir d'ordre, n'ont pas besoin de tant de ministres et peuvent plus facilement se permettre de multiplier dans leurs missions des catéchistes plus ou moins instruits. Nous ne pouvons suivre cette voie, parce qu'il ne nous resterait aucun espoir d'établir solidement l'Eglise. Plusieurs des nôtres se sont montrés parfois trop pressés et trop préoccupés des résultats immédiats. . . ⁴⁵

Albert PERBAL, o. m. i.

⁴⁵ Cf. *Dossiers de l'Action Missionnaire*, 38.

Religion, personne et ordre social

Rien de nouveau dans la lutte actuelle contre la religion, si ce n'est, comme on l'a remarqué, qu'elle atteint par la détermination audacieuse et violente de ceux qui la dirigent à une profondeur et une ampleur jusqu'ici inconnues. Il n'est pas un pays qui puisse se croire complètement hors de ses coups et de ses douloureux effets. Par la mise en œuvre des inventions modernes, elle « envahit peu à peu tous les milieux même les meilleurs, si bien que le poison pénètre presque insensiblement et toujours davantage les esprits et les cœurs » ¹. La division qu'elle opère parmi les hommes montre avec évidence que les convictions, qui semblent les plus abstraites, sont des principes vivants, toujours prêts à exercer leur dynamisme. Les convictions religieuses plus que toutes autres. Les problèmes qu'elles impliquent se posent sans cesse aux esprits qui les croyaient résolus par la négation, et les événements qui forcent à les articuler constituent un moment à la vérité crucial. « Il s'agit de la décision la plus importante qui puisse être demandée à la liberté humaine : pour Dieu ou contre Dieu, c'est là de nouveau le choix qui doit décider du sort de l'humanité : dans la politique, dans les questions économiques, dans la morale, dans la science, dans l'art, dans l'Etat, dans la société, dans la famille, en Orient et en Occident, partout ce problème se présente comme décisif par les conséquences qui en dérivent ². »

Ce choix, une profusion d'écrits et de discours qui exposent de dangereuses idéologies comme les moyens urgents de supprimer les abus de l'économie libérale et de réaliser les légitimes désirs de l'homme, et qui les masquent sous d'éblouissantes promesses, non moins que cet incessant tourbillon de nouvelles où la malice se fait un jeu de mêler les

¹ Encyclique *Divini Redemptoris*.

² Encyclique *Caritate Christi*.

intérêts les plus divers, le rendent à plusieurs difficile. Ces habiles simulations et ces confusions voulues ont enlacé bien des imprudents et, comme le fait remarquer S. S. Pie XI à propos du communisme, séduit « des esprits distingués au point d'en faire à leur tour des apôtres auprès des jeunes intelligences trop peu averties pour découvrir les erreurs intrinsèques du système »³. Pernicieuse confusion de mensonges et de vérités, de haines et d'amours, inextricable à qui n'entend pas, ou ne se soucie pas d'entendre, ou n'est pas disposé à bien entendre la voix de l'Eglise. Un long passé d'égarements — nous pensons en particulier à la descente dans tous les domaines de la vie des fausses doctrines issues du rationalisme — pèse lourdement aujourd'hui sur les volontés. Le sens chrétien en a été affaibli et n'a plus, même chez beaucoup de catholiques, cette clairvoyance qui lui ferait rejeter spontanément tout compromis avec l'erreur et prendre devant les événements l'attitude qui conviendrait.

On s'émeut avec raison des atrocités des modernes barbares et de l'application de doctrines qui oppriment l'homme. Mais pour plusieurs, c'est au nom de l'art, d'un humanisme fumeux, ou encore de systèmes politiques en lesquels on fait reposer le suprême espoir de rétablir l'équilibre de la justice et de la charité. N'a-t-on pas proclamé, par exemple, que le grand moyen de défense contre les doctrines subversives ou totalitaires, et leur diffusion en notre pays, était le maintien des « principes des vieux Partis politiques » ? Les illusions sont ici faciles et dangereuses. En vain voudrait-on respecter l'homme et les droits de l'homme, maintenir ou restaurer l'ordre social, si l'on ne se préoccupe d'abord de respecter les droits de Dieu sur l'homme et les relations essentielles de l'homme à Dieu. A ce sujet, nous voudrions, dans de simples notes, rappeler certaines vérités élémentaires. La confusion des intérêts et l'étrange attitude à l'égard de la religion d'un trop grand nombre de ceux qui désirent sincèrement pour l'homme des conditions de vie dignes de lui, et pour la paix sociale plus de solidité et de splendeur, nous en fournissent une suffisante excuse.

³ Encyclique *Divini Redemptoris*. S. S. Pie XI y fait remarquer comment les fauteurs du communisme n'ont pas manqué de mettre à profit « le désarroi qui règne dans le camp de la science séparée de Dieu, pour s'insinuer dans les Universités et appuyer les principes de leur doctrine sur des arguments pseudo-scientifiques ». On sait la faveur qu'ils ont reçue dans certaines de nos Universités canadiennes.

* * *

La religion, comme on l'admet généralement, implique ordre à Dieu. Un ordre qui est inscrit dans la réalité même, et que l'homme doit connaître et reconnaître.

Les théoriciens de l'athéisme, quelque forme que celui-ci revête, ont beau multiplier leurs sophismes et les parer d'artifices savants, dès qu'ils tentent de prendre une conscience plus profonde de leurs propres conceptions, le problème de l'origine première des choses reparaît à leurs yeux et ils se voient obligés, après l'avoir, dans leur pensée, résolu pour toujours, de le remettre en discussion. C'est que les perfections du monde visible « chantent la gloire du Créateur » et nul ne peut étouffer ce chant. Les âmes simples l'entendent et les savants dont l'esprit n'est pas aliéné par les fictions, comprennent, en l'écoutant, qu'il faut admettre un être absolument parfait, distinct du monde et le gouvernant⁴. Le mal lui-même devient une énigme inexplicable à qui rejette cet être si puissant et si bon qu'il ne le permet que pour en tirer un plus grand bien. Sans doute, il est difficile de bien entendre Dieu: nous balbutions comme nous le pouvons, dit saint Grégoire, ses grandeurs. Mais sans lui, l'existence de la créature est inintelligible, ce nom lui-même se vide de sens au regard de la raison dont la droiture naturelle n'a pas été faussée par une éducation mauvaise ou de folles prétentions. C'est ce Dieu qui a fait l'homme de toutes pièces — qui l'empêche à chaque instant, par son action conservatrice, de retomber dans le néant — qui lui donne, par sa motion et sa coopération, d'exercer ses activités, les dirige par sa loi bienfaisante et les termine en qualité de fin dernière.

Déjà, dans l'ordre naturel, il y a de quoi jeter dans le ravissement quand on considère la munificence de Dieu à l'égard de l'homme. Celui-ci est plus qu'un individu distinct des êtres de même nature que lui. Il est une personne, un être doué de raison et de volonté, qui se détermine

⁴ A cette objection que tous les phénomènes observés dans le monde peuvent être réalisés par des principes autres que Dieu, à supposer que Dieu ne soit pas, saint Thomas répond: s'il s'agit des phénomènes qui ont pour principe la nature, il faut remonter à Dieu. Car si la nature agit pour une fin déterminée, elle le doit à l'influence ou à la direction d'un agent supérieur, et l'on doit nécessairement attribuer à Dieu, première Cause, cela même que la nature réalise. Quant aux effets de la liberté, ils doivent être, eux aussi, rapportés à une cause plus haute que la raison et la volonté humaines, car celles-ci sont variables et faillibles. Or, tout ce qui est variable et peut défailir doit être rattaché à quelque principe immobile et nécessaire par lui-même. *Sum. theol.*, Ia, q. 2, a. 3 ad 2.

librement à sa fin et que la mort ne peut détruire. « Un vrai « microcosme », comme disaient les anciens, c'est-à-dire un petit monde qui vaut (à lui seul) beaucoup plus que l'immense univers inanimé ⁵. » Ce n'était là pourtant que le commencement des libéralités divines. Par des bienfaits qui dépassent les exigences et les limites de la seule nature: grâce sanctifiante, vertus infuses, dons du Saint-Esprit, grâces actuelles, il appelait l'homme à communier à sa vie propre, à faire croître jusqu'à l'union béatifique cette familiarité avec lui. Et lorsque l'homme, dans un moment d'orgueilleuse aberration, eut perdu cette vie, Dieu la lui redonna par amour en envoyant sur la terre son Fils unique.

Pouvons-nous imaginer des liens plus étroits que ceux qui, dans l'ordre ontologique, nous unissent à Dieu? Il est non seulement la cause et le principe de notre être, dit saint Thomas, mais tout notre être est en son pouvoir, et tout ce qui est en nous, nous le lui devons. Il est notre Seigneur par nature, et non d'une façon accidentelle comme il arrive aux hommes envers qui nous n'avons qu'une sujétion relative à quelques biens particuliers et à une autorité dérivée de la sienne ⁶. Que l'homme, par un mouvement spontané, se tourne vers Dieu pour lui exprimer son respect, sa gratitude et sa totale dépendance, rien de plus conforme à l'ordre des choses. Ni rien de plus urgent. Car Dieu, par son action créatrice et conservatrice et par son gouvernement suprême, a le droit imprescriptible de recevoir de sa créature honneur et soumission ⁷. L'homme qui refuse de lui rendre cet honneur, ou qui nie, par ses paroles ou ses actes, le souverain domaine de Dieu sur toutes choses, manque à la plus rigoureuse de ses obligations. C'est un malhonnête.

Voilà pourquoi la vertu de religion — cette disposition constante et perpétuelle de respecter les droits de Dieu — se rattache à la justice. Celle-ci exige qu'on rende à autrui de manière à établir une égalité. La religion s'applique à rendre à Dieu ce qui lui revient. Mais il n'est pas possible d'acquitter la dette qui nous lie à son endroit. Si la religion est une justice imparfaite, ce n'est donc que par l'incapacité où nous som-

⁵ Encyclique *Divini Redemptoris*.

⁶ *Cont. Gent.*, 1. 3, c. 109.

⁷ « C'est par un même acte que l'homme sert Dieu et lui rend un culte. Le culte, en effet, regarde l'excellence divine à laquelle est dû le respect; le service regarde la sujétion de l'homme qui, en vertu de sa condition, est obligé de rendre à Dieu le respect et l'hommage. » S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 81, a. 3 ad 2.

mes de nous égarer à notre dette, et non dans la rigueur de celle-ci. L'égalisation se prend alors relativement à ce que nous pouvons et à ce que Dieu accepte: une conscience de plus en plus claire de ses titres de Créateur et de Rédempteur, la soumission prompte et affectueuse de notre volonté à la sienne, notre empressement à recevoir ses dons⁸, nos louanges, nos actions de grâces dans la bonne comme dans la mauvaise fortune (pour celui qui aime Dieu, il n'y a, à la vérité, de mauvaise fortune que dans le péché), voilà ce qu'il reçoit et qu'il prend en gré.

Ces quelques vérités nous aident à mieux découvrir la fausseté de certaines phrases que chacun a pu lire ou entendre: « Je ne suis qu'un honnête homme qui pratique la morale laïque »; « ma religion à moi qui passe pour n'en pas avoir, c'est de payer mes dettes et d'observer la parole donnée »; « c'est un très honnête homme; quel dommage qu'il ne pratique pas de religion ». . . — comme si l'honnête homme n'était pas celui qui ne perd de vue, dans aucune de ses actions, les principes de la justice et qui les observe, même à l'égard de ses ennemis. Etrange confusion que le sens chrétien dissipe, mais qu'une morale fondée sur l'opinion, le sentiment ou l'utilité, admet sans en comprendre toute la perversité.

Non moins étrange cette phrase extraite d'un morceau d'autobiographie intellectuelle intitulé *De la destinée humaine*, où le jeune Taine raconte comment il perdit la foi: « La raison apparut à moi comme une lumière. Ce qui tomba d'abord devant cet esprit d'examen, ce fut ma foi religieuse. Un doute en provoquait un autre. Chaque croyance entraînait une autre dans sa chute. *Je me sentis en moi-même assez d'honneur et de volonté pour vivre en honnête homme, même après m'être défait de ma religion.* » Autant dire: même après avoir répudié mes dettes les plus strictes, je me sens encore un honnête homme.

Cette lumière de la raison qu'on invoque, montre clairement, quand elle n'a pas été obscurcie par une éducation à base de scientisme illogique et pédant ou par les passions, qu'il répugne absolument qu'il n'y ait

⁸ « L'homme témoigne de l'excellence divine et de sa propre sujétion à Dieu soit en lui offrant quelque chose, soit en recevant quelque chose de lui » (S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 81, a. 3 ad 2). Par notre soin à recevoir ses biens, nous reconnaissons que lui seul en est l'auteur; nous montrons aussi quel prix nous y attachons. L'estime du bienfait remonte au bienfaiteur. Il y aurait lieu de faire quelques remarques sur une certaine « humilité » qui tourne, en définitif, à déprécier les dons de Dieu et Dieu lui-même.

aucun lien entre l'effet et la cause d'où il procède; que l'homme tenant de Dieu l'être, la vie et tous les dons qui l'enrichissent, doit accepter librement cette dépendance, nécessaire conséquence de son état de créature. Ce devoir, ne fût-il inscrit dans aucune loi positive divine ou humaine, l'homme devrait l'accomplir sous peine de tomber dans la pire des injustices. C'est afin de le préciser et de le renforcer que Dieu en a fait l'objet d'un précepte positif et exprès: un seul Dieu tu adoreras et aimeras parfaitement.

La raison nous dit encore qu'ayant reçu de Dieu non seulement notre âme spirituelle, mais aussi notre corps et les biens matériels, nous devons témoigner de son souverain domaine et de notre dépendance à son égard par des actes extérieurs et sensibles. C'est d'ailleurs un besoin pour notre nature que de se servir des choses matérielles et visibles pour s'élever aux choses immatérielles et invisibles et pour exprimer les pensées et les sentiments de l'âme. Mais le principal dans l'adoration, dit saint Thomas, c'est la dévotion intérieure. Les actes extérieurs doivent en naître ou lui être ordonnés comme à ce qui est principal⁹. Que par un conformisme qui peut revêtir bien des modes, l'on pose des actes extérieurs de religion sans leur donner leur sens et leur valeur, on se rend coupable d'hypocrisie et de mensonges. Ce que la raison ne détermine pas, c'est que l'homme se serve de *tels* signes pour manifester le souverain domaine de Dieu, et qu'elle laisse au droit positif de régler.

L'homme posé par nature dans la totale dépendance de Dieu et ne pouvant lui rendre avec égalité ce qu'il en a reçu, il s'ensuit qu'il ne lui appartient pas de fixer des bornes et des conditions à l'autorité divine, ni de déterminer les règles et le mode suivant lesquels Dieu veut être servi. C'est donc pour lui une obligation de stricte justice d'accepter avec respect et soumission la religion déterminée par Dieu lui-même et de la pratiquer. « Et si l'on demande, parmi toutes les religions opposées qui ont cours, laquelle il faut suivre à l'exclusion des autres, la raison et la nature s'unissent pour nous répondre: celle que Dieu a prescrite et qu'il est aisé de distinguer, grâce à certains signes extérieurs par lesquels la divine Providence a voulu la rendre reconnaissable; car, dans une chose

⁹ *Sum theol.*, IIa IIæ, q. 84, a. 2.

de cette importance, l'erreur entraînerait des conséquences trop désastreuses ¹⁰. »

L'action créatrice et le gouvernement suprême supposent une perfection hors de pair que Dieu possède, dans tous les ordres, en vertu de sa nature. « Si un corps chaud, dit saint Thomas, n'a pas en lui toute la perfection de la chaleur, c'est qu'il ne participe pas de la chaleur dans sa plénitude. Si la chaleur elle-même subsistait, elle posséderait nécessairement toute la perfection de la chaleur. Comme Dieu est l'être subsistant, rien ne peut lui manquer de la perfection de l'être. Or, toutes les perfections des choses se rattachent à la perfection de l'être; car les choses sont parfaites selon qu'elles ont l'être de telle ou telle manière. D'où il suit qu'à Dieu ne manque la perfection d'aucune chose. Cette raison a été indiquée par Denys quand il a dit: « Dieu n'est pas de telle ou telle manière; il est absolument, et, sans contour limitateur, il ramasse en lui tout l'être ¹¹. » Cette perfection, la foi nous en donne une idée bien plus sûre et plus haute que la raison. Elle nous montre aussi qu'à l'égard de Dieu nous sommes des enfants qui peuvent lui dire en toute vérité: Père. Voilà pourquoi Dieu a mis en nous une disposition affectueuse qui, sous l'action du Saint-Esprit, nous pousse à lui rendre un culte filial. C'est le don de piété qui, laissant de côté les bienfaits de Dieu, si grands soient-ils, et ce que nous lui devons en retour, honore Dieu pour sa gloire immense dont il nous a faits les héritiers. Bien que la vertu de religion « s'adresse à Dieu lui-même, dit saint Thomas, cependant elle est mesurée par quelque chose d'humain, à savoir le bienfait reçu de Dieu, qui fait de l'âme sa débitrice. Mais le don de piété est mesuré par quelque chose de divin, en telle sorte qu'il rend honneur à Dieu, non pas parce que cet honneur lui est dû à raison d'un bien reçu,

¹⁰ Léon XIII, *Libertas præstantissimum*. Même si Dieu ne nous avait pas appelés à l'ordre surnaturel, nous aurions été obligés de pratiquer la vertu de religion. Mais ç'eût été une vertu naturelle par son origine et son objet. Notre vocation à la vie surnaturelle et tout ce qu'elle comporte, a créé entre Dieu et nous de nouveaux rapports de suprématie divine et de dépendance humaine qu'il faut reconnaître, et à quoi nous incline la vertu surnaturelle par laquelle, sous la direction des vertus théologiques, nous rendons nos devoirs à l'Auteur de la grâce et non seulement de la nature. La vertu acquise se met au service de la vertu infuse.

¹¹ *Sum. theol.*, Ia, q. 4, a. 2.

mais parce que Dieu est digne de tout honneur, étant à lui-même toute sa gloire ¹². »

* * *

La sujétion à Dieu que comporte la religion, plusieurs l'attachent aux pratiques religieuses comme une mauvaise épithète et un signe de dérision. Ils la rejettent au nom de la dignité de la personne et de son autonomie. Qu'au principe de cette attitude hautaine il y ait parfois beaucoup d'ignorance et de préjugés, on n'en saurait douter. Mais on y trouve aussi les passions. Le témoignage que nous a laissé là-dessus François Coppée, contient une leçon à retenir : « Je fus élevé chrétienement et, après ma première communion, j'ai accompli mes devoirs religieux, pendant plusieurs années, avec une naïve ferveur. Ce furent, je le dis franchement, la crise de l'adolescence et la honte de certains aveux qui me firent renoncer à mes habitudes de piété. Bien des hommes qui sont dans mon cas, conviendraient, s'ils étaient sincères, que ce qui les éloigna d'abord de la religion, ce fut la règle qu'elle impose à tous au point de vue des sens, et qu'ils n'ont demandé que plus tard, à la raison et à la science, des arguments métaphysiques qui leur permettent de ne plus se gêner. Pour moi, du moins, les choses se passèrent ainsi. Je cessai de pratiquer par mauvaise vergogne, et tout le mal vint de cette première faute contre l'humilité qui m'apparaît décidément comme la plus nécessaire des vertus ¹³. » Le jeune Taine aussi, dont nous rappelions plus haut quelques phrases terribles, voyait clair dans son âme quand il écrivait : « L'orgueil et l'amour de la liberté m'avaient affranchi. »

Cette humilité si nécessaire, plusieurs la regardent comme un obstacle au développement de la personnalité et une dégradation. C'est elle, pourtant, qui nous permet de voir nos déficiences et, dans la religion, le moyen d'y remédier et de nous grandir. Non pas que la religion n'ait rien de désirable en dehors des bienfaits qu'elle peut nous procurer. Comme toute vertu, elle est déterminée par un bien honnête. Celui qui la pratiquerait uniquement pour son profit personnel, n'aurait en lui qu'un simulacre de vertu, comme la tempérance de l'avare. L'accomplis-

¹² *In III Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 2, qstc. I; cf. Jean de Saint-Thomas, *les Dons du Saint-Esprit*, traduction de Raïssa Maritain, p. 208 et ss.

¹³ *La Bonne Souffrance*, Préface.

sement de nos devoirs envers Dieu mérite en lui-même, indépendamment de l'utilité ou du plaisir qu'il apporte, de solliciter notre volonté et de se l'attacher sans retour. Son utilité ne vient pas d'ailleurs. Par là même que l'homme se soumet à Dieu, il adapte ses actions, non à ses propres fictions, mais à la nature des choses; il se place dans l'être et la vérité, il y trouve sa perfection de créature et d'enfant de Dieu. « L'âme se souille, dit saint Thomas, du fait de sa liaison aux choses d'en bas, comme toute chose par l'alliage à ce qui ne la vaut pas; ainsi l'argent mêlé de plomb ¹⁴. » Et encore: « Si nous rendons à Dieu révérence et honneur, ce n'est pas pour lui qui est à lui-même la plénitude de gloire et à qui la créature ne peut rien ajouter, mais pour nous. Car révéler Dieu et l'honorer, c'est lui soumettre notre esprit qui trouve en cela sa perfection: tout être se perfectionne dès qu'il se soumet à ce qui lui est supérieur ¹⁵. »

Quand on considère que Dieu, qui contient en lui toute perfection, est le seul bien capable de nous rendre heureux, que sa souveraineté dérive d'un amour absolument premier et que son influence à notre égard n'est que la descente en nous de cet amour, tout notre être se trouvant ainsi suspendu à lui par voie d'efficience et de désir, on comprend que la religion n'a rien de cet « esprit servile » dont certains la croient entachée, et quels bienfaits elle apporte à ceux qui la vivent « en esprit et en vérité ». A ce sujet, qu'on nous permette une longue citation que devraient méditer ceux qui travaillent à restaurer la personne humaine et à la défendre contre tant de maux qui menacent aujourd'hui de l'anéantir, mais qui apportent à cette tâche difficile et urgente une confiance quelque peu excessive dans certains moyens dont il faudrait se convaincre pratiquement une fois pour toutes qu'ils ne sont qu'accessoires et tout à fait insuffisants à réaliser par eux-mêmes les espérances qu'on fonde sur eux. Après avoir rappelé ce texte de saint Thomas: dans le mystère de l'Incarnation, le mouvement de descente de la divine plénitude dans les profondeurs de la nature humaine importe plus que le mouvement d'ascension de la nature humaine vers Dieu, M. Maritain continue:

Il y a ainsi un double mouvement dans l'univers chrétien. Et celui par lequel il monte vers Dieu n'est qu'une suite de celui par lequel Dieu descend

¹⁴ *Sum theol.*, IIa IIæ, q. 81, a. 8.

¹⁵ *Ibid.*, a. 7. Les hommages rendus à Dieu n'ajoutent rien à son bonheur, mais ils font croître sa gloire extérieure en proclamant son excellence souveraine.

en lui, et qui est premier. Et plus il s'ouvre à ce mouvement par où Dieu se donne, plus s'éveille en lui le mouvement par où il se donne à Dieu. Car la grâce vivifie, et n'est pas, comme le pensait Luther, un manteau jeté sur un mort. Activée dans ses profondeurs la créature sort du sommeil, elle devient tout entière vigilance et activité : au terme, activité par excellence, activité d'amour et de contemplation, et de surabondance ; mais aussi, et pour y conduire, activité morale et ascétique, pratique et militante.

Est-ce là le motif le plus profond du dynamisme historique qui distingue si curieusement l'Occident chrétien, et de cette énergie efficiente, qui, lorsqu'elle a renié son principe et son régulateur suprêmes, n'a pu que s'affoler et saccager l'être humain ? En tout cas, lorsque l'homme a cru que ce mouvement *second* était le mouvement *premier*, lorsque dans l'âge de l'humanisme anthropocentrique qui est un pélagianisme en action, il a oublié que Dieu a la première initiative de l'amour, comme du bien, comme de l'être, et a fait comme si le progrès de la créature avait le pas sur le *descensus divinæ plenitudinis in eam*, le monde chrétien travaillé par le triple ferment de la Renaissance, du rationalisme, et de son contraire janséniste ou protestant (lequel, en annihilant l'homme du côté des choses divines, l'exaltait pour autant du côté des biens terrestres), le monde chrétien devait inévitablement se dissoudre.

Mais c'est une autre remarque que je voudrais proposer ici. Au sein même de la fidélité, dans l'obéissance chrétienne elle-même restée fidèle à l'intégrité de la révélation, il peut arriver, car la grâce est chose cachée, que le mouvement d'ascension de la créature vers Dieu, son effort — absolument requis d'ailleurs, indispensable — pour parvenir à la perfection spirituelle masque à nos yeux le mouvement de descente et de don de l'amour incréé dans la créature ; alors une discordance s'établira, et s'aggravera, entre la réalité de la vie chrétienne et la façon dont on en prend conscience et dont on entend la vivre ; la religion deviendra, comme on dit, de moins en moins *existentielle*, les apparences l'emporteront, on vivra d'apparences ; on croira toujours à la grâce, mais on fera comme si elle n'était qu'un fronton sur un monument, et comme si, même sans elle, à supposer que par hasard elle n'opérât point, les choses devaient encore tenir, par des secours et des étais humains suffisamment précautionneux ; de telles époques travaillent à contre-courant de la grâce, comment s'étonner de leur anémie ¹⁶.

Cette sagesse nous montre que tout effort pour restaurer la dignité de la personne est vain qui ne respecte pas l'action de Dieu en l'homme et les relations essentielles de l'homme à Dieu. Pour avoir, au nom d'une fausse autonomie qui fut un péché d'orgueil ¹⁷, rejeté toute intervention

¹⁶ *Science et Sagesse*, p. 43 et ss.

¹⁷ Cet orgueil peut aller jusqu'à la démence. On connaît ce passage souvent cité des *Possédés*, où Dostoïevsky représente dans son héros, Kirilloff, l'effort de l'homme pour vivre l'indépendance la plus absolue : « Si Dieu existe, dit Kirilloff, tout dépend de lui, et je ne peux rien en dehors de sa volonté. S'il n'existe pas, je suis tenu d'affirmer mon indépendance. J'ai cherché pendant trois ans l'attribut de ma divinité, et je l'ai trouvé. L'attribut de ma divinité, c'est l'indépendance, c'est tout ce par quoi je puis montrer, au plus haut degré, mon insubordination, ma nouvelle et terrible liberté, car elle est terrible. Je me tuerai pour affirmer mon insubordination, ma nouvelle et terrible liberté. »

de Dieu dans l'effort de l'homme pour se grandir, pour avoir séparé la nature et la grâce, la raison et la foi, la religion et la vie, et les avoir opposées les unes aux autres, on a absorbé la personne humaine dans le déterminisme brutal du monde physico-chimique, ou l'on a cru qu'elle n'était qu'une masse grouillante de passions avant tout sexuelles ou qu'un être perdu dans nous ne savons quel flux et reflux d'actions sans consistance et sans durée. Après quoi, on ne pouvait assigner au terme de ses activités que la conquête et la jouissance de biens éphémères, le plus souvent matériels. Rien d'étonnant alors qu'on ait désespéré de l'homme au profit de la Classe ou de l'Etat à qui l'on demande de remplacer l'œuvre de Dieu en lui, d'être sa révélation et sa grâce, sa loi et sa fin ultime. C'est avilir la personne, tout en voulant l'exalter, que de l'ordonner à ce qu'elle dépasse de toute sa spiritualité, et courir à de cruelles déceptions. « Aucune puissance coercitive de l'Etat, aucun idéal purement humain, si noble et si élevé soit-il en lui-même, ne sera jamais capable de remplacer en fin de compte les suprêmes et décisives impulsions que donne la foi en Dieu et au Christ. Si, à celui qui est appelé à faire les plus grands sacrifices, à immoler son « moi » au bien commun, on ôte l'appui de l'éternel et du divin, la foi réconfortante et consolante en Dieu qui récompense tout bien et punit tout mal, alors, pour un grand nombre, le résultat final sera, non pas l'acceptation du devoir, mais la fuite devant lui. La consciencieuse observation des dix commandements de Dieu et des préceptes de l'Eglise (qui ne sont, eux, que des déterminations pratiques des règles de l'Evangile) est pour chaque individu une incomparable école de discipline individuelle, d'éducation morale et de formation du caractère, une école qui exige beaucoup, mais pas trop. Le Dieu plein de bonté qui, comme législateur, dit: « Tu dois », donne aussi par Sa grâce « le pouvoir et le faire ¹⁸. »

Même en dehors du catholicisme, plusieurs esprits, devant les dangers qui menacent de toute part la personnalité humaine et les flétrissures qu'on lui inflige, proclament le besoin, pour la sauver, de valeurs surindividuelles auxquelles l'homme doive se soumettre. Mais ces valeurs, d'où viennent-elles? Les faire sortir du sentiment laissé à lui-même, de l'effort de la volonté pour se surpasser, de la pensée dont le rôle essen-

¹⁸ Lettre de S. S. Pie XI sur la situation religieuse en Allemagne.

tiel aurait été réduit d'abord à servir les intérêts temporels, ce serait aller au-devant de nouvelles illusions, recourir encore à l'individualisme qui a été la ruine de la personnalité. Certes, ceux qui recherchent loyalement la seule réalité surhumaine capable, par sa grâce et sa loi, de tirer l'homme de l'anarchie de ses passions et de lui faire mener une vie digne de lui, sans la bien connaître encore et sans réussir à la nommer, méritent une immense sympathie. Mais cette sympathie devient exagérée, elle n'est plus de la véritable charité, quand on la transfère à une doctrine qui n'a pas pour mesure l'être même des choses, au point de lui sacrifier ou de diminuer la vérité qui est indépendante des spéculations ou des désirs de l'homme.

La religion suppose une sagesse philosophique qui nous montre la nature des choses et leurs rapports essentiels, et la Révélation qui soutient et purifie cette sagesse, et nous renseigne parfaitement sur Dieu, Créateur et Rédempteur, à qui il est nécessaire que l'homme se soumette d'esprit et de cœur.

Elle n'est donc pas une suite d'actions inanimées, une « mécanique commode d'habitudes morales ». Elle doit procéder d'une conscience éclairée, d'une volonté qui opte pour le bien et retourne affectueusement à Dieu, objet de ses suprêmes espérances. C'est à ces conditions seulement qu'elle relie vraiment l'homme à son principe indéfectible, et le perfectionne. A ceux qui croient maintenir la dignité de la personne, la conduire à la conquête de sa liberté spirituelle, par des moyens tout extérieurs, ces moyens fussent-ils d'ordre religieux, il n'est pas inopportun de rappeler un avertissement de S. S. Pie XI: « Même dans des pays catholiques, un trop grand nombre de personnes ne sont pour ainsi dire que des catholiques de nom. Tout en observant plus ou moins fidèlement les pratiques les plus essentielles de la religion qu'ils se vantent de professer, un trop grand nombre n'ont pas le souci de perfectionner leurs connaissances religieuses, d'acquérir des convictions plus intimes et plus profondes; ils s'appliquent encore moins à vivre de telle sorte qu'à l'apparence extérieure corresponde vraiment la beauté intérieure d'une conscience droite et pure, comprenant et accomplissant ses devoirs sous le regard de Dieu. Cette religion de façade, vaine et trompeuse apparence, déplaît souverainement au Divin Sauveur, car Il veut que tous adorent

le Père « en esprit et en vérité ». Celui qui ne vit pas véritablement et sincèrement la foi qu'il professe, ne saurait résister longtemps au vent de persécution et à la tempête violente qui souffle aujourd'hui; il sera misérablement emporté par le nouveau déluge qui menace le monde, et, tout en se perdant lui-même, il fera du nom chrétien un objet de dérision ¹⁹. »

* * *

Le problème religieux n'est pas seulement un problème personnel. C'est aussi un problème social.

La société est autre chose qu'un agrégat d'individus qui se rencontreraient pour se partager un bien, s'approprier des dépouilles. C'est une réalité distincte des individus, puisque sa fin propre est le bien commun différent de la simple somme des biens individuels et auquel chacun peut participer sans diminuer en rien la part des autres. Pour la réalisation de ce bien, elle met en œuvre des moyens appropriés, sous une autorité capable de discipliner les énergies et de les orienter vers sa fin. Qu'on la considère dans les membres qui la composent, dans la multitude de ses biens, ou dans l'autorité de ceux qui la dirigent, la société vient de Dieu. « C'est pourquoi la société civile, comme société, doit nécessairement reconnaître Dieu comme son principe et son auteur, et, par conséquent, rendre à sa puissance et à son autorité l'hommage de son culte. Non, de par la justice ; non, de par la raison, l'Etat ne peut être athée, ou, ce qui reviendrait à l'athéisme, être animé à l'égard de toutes les religions, comme on dit, des mêmes dispositions, et leur accorder indistinctement les mêmes droits. Puisqu'il est nécessaire de professer une religion dans la société, il faut professer celle qui est la seule vraie ²⁰. » Gouvernants et gouvernés doivent donc s'unir pour offrir à Dieu leurs hommages et leur soumission.

Cette soumission aura plus d'ampleur et de force chez les premiers à qui incombe principalement de pourvoir au bien commun. On a défini celui-ci: la droite vie terrestre de la multitude assemblée. Il n'est pas une

¹⁹ Encyclique *Divini Redemptoris*.

²⁰ Encyclique *Immortale Dei*. On lira dans le même document ce que dit Léon XIII de la tolérance « dont la puissance publique croit pouvoir user à l'égard de certaines choses contraires à la vérité et à la justice, en vue d'un mal plus grand à éviter ou d'un bien plus grand à obtenir ou à conserver ».

simple addition d'utilités et d'avantages, mais un bien digne en lui-même de solliciter le vouloir de l'homme. Quelle que soit la part des techniques, politiques, économiques, etc., que requiert sa réalisation, il reste un bien humain et, à ce titre, ne peut se soustraire aux lois morales qui ont leur fondement dans la nature des choses dont l'être appartient à Dieu « en fonds et en tout droit souverain ». C'est donc reconnaître sa souveraineté absolue que de maintenir ces lois, de ne rien faire qui les contredise ou en rende difficile l'observance. S'il en va autrement, il ne reste au dépositaire de l'autorité qu'à se considérer comme législateur suprême et à traiter le bien commun comme fin ultime au nom de laquelle tout sera permis. Ce qui est nier la nature et les attributs de Dieu, remplacer l'autorité par la force et la contrainte, vider le bien commun de son contenu le plus substantiel et le dénaturer.

La société, en effet, ne tire pas son origine d'un contrat, des initiatives de notre liberté ou des fictions de notre imagination, mais de la nature et de Dieu, auteur de la nature. En créant l'homme animal raisonnable, Dieu le destinait à former avec ses semblables une société pour y trouver les secours nécessaires au développement de toutes ses facultés et assurer sa perfection de personne. C'est dire que l'homme peut être considéré par rapport à la société comme une partie au tout. Il lui est alors subordonné, a envers elle des obligations auxquelles, s'il ne veut les remplir de bon gré, il peut être contraint. Mais, d'autre part, par sa partie la plus intime qui l'ordonne directement à Dieu, son premier principe et sa fin ultime, il dépasse le temps et la fin propre de la société qui est dans le temps. À ce point de vue, c'est la société qui existe pour lui. Elle a le devoir de lui assurer les conditions de vie où il pourra librement et effectivement exercer les droits qu'il tient de Dieu et dont le principal, puisque c'est là la plus importante de ses obligations, est de rendre à l'Auteur de la nature et de la grâce ses hommages et ses adorations. Le bien commun se trouve, en dernière analyse, ordonné à la personne humaine. Et l'Etat, par ses institutions, doit servir positivement la personne et l'aider à la conquête de sa perfection spirituelle. Non qu'il ait pour fonction de pourvoir aux valeurs supra-terrestres. Cette mission appartient à l'Eglise. Mais il doit, sous peine de manquer aux exigences du bien commun et le compromettre gravement, ne pas le

couper de ses attaches supérieures et favoriser ceux dont l'office est de conduire la personne humaine à sa pleine perfection qui est la sainteté.

Que l'Etat refuse d'admettre qu'au-dessus de lui il y a Dieu de qui il tient tous ses biens, qui le gouverne et peut, s'il le veut, l'abandonner à la perdition, ou que, tout en admettant son existence et ses attributs, il les nie par ses actes et se substitue à lui en ne tenant aucun compte de sa loi éternelle inscrite dans la nature des choses et en voulant imposer des limites à son autorité, par là même il se place en dehors de la vérité et ouvre la voie à tous les désordres. Ces désordres pourront bien ne pas se manifester immédiatement. Il arrivera même que la violation des lois de Dieu soit accompagnée d'avantages et de gloire. Ce qui fera dire aux impies qu'à la vérité elles ne sont que des mythes entre plusieurs, et scandalisera certains croyants. C'est que les uns ne pensent pas et que les autres oublient qu'au regard de Dieu « les années sont comme un jour ». Un moment vient, pourtant, qui fait tomber les apparences et démasque les réalités. Le mal se montre alors dans sa gravité, et la société ne peut en guérir que par un retour volontaire à Dieu, à sa loi et à sa grâce, ou la purification par le feu et le sang. Dans la crainte d'une telle purification et lorsqu'elle menace déjà, la sagesse humaine propose des remèdes empiriques qui ne font qu'engourdir le mal et en retardent l'ultime aboutissement. L'Eglise, elle, voyant la cause de tous les maux, renvoie les peuples à Dieu qui peut tout restaurer dans son amour, et les avertit qu'en lui seul ils trouveront le salut. « Un frein est nécessaire à l'homme pris individuellement comme à l'homme vivant en société. Même les peuples barbares trouvèrent ce frein dans la loi naturelle gravée par Dieu dans l'âme humaine. Et quand cette loi naturelle fut mieux observée, on vit des nations anciennes monter à un niveau de grandeur qui étonne encore, plus qu'il ne conviendrait, des observateurs superficiels de l'histoire. Mais lorsque du cœur des hommes l'idée même de Dieu s'efface, leurs passions débridées les poussent à la barbarie la plus sauvage ²¹. » Aucune force, même la mieux organisée, aucun idéal terrestre, fût-il le plus grand, ne pourront remplacer, dans l'édification de la Cité, la foi en Dieu et l'observance de sa loi. Ils apparaîtront impuissants aussi à établir entre les peuples la véritable concorde. « A créer

²¹ Encyclique *Divini Redemptoris*.

cette atmosphère de paix durable, ne suffiront ni les traités de paix, ni les conventions les plus solennelles, ni les réunions et les conférences internationales, ni les efforts, même les plus nobles et les plus sincères, des hommes d'Etat, si d'abord on ne reconnaît pas les droits sacrés de la loi naturelle et divine ²². » Car, « à la place des lois morales qui disparaissent avec la perte de la foi en Dieu, c'est le règne de la force brutale, foulant aux pieds tous les droits. Les antiques vertus de fidélité et d'honnêteté, dans la conduite personnelle et dans les relations avec autrui, si louées même par les rhéteurs et les poètes païens, font place aujourd'hui à des spéculations sans retenue et sans conscience, aussi bien dans les affaires propres de chacun que dans celles des autres. Et de fait, comment peut tenir un contrat quelconque, et quelle valeur peut avoir un traité, là où manque toute garantie de conscience? Et comment peut-on parler de garantie de conscience, là où a disparu toute foi en Dieu, toute crainte de Dieu? Enlevée cette base, toute loi morale s'écroule avec elle, et il n'y a plus aucun remède qui puisse empêcher de se produire, peu à peu, mais inévitablement, la ruine des peuples, des familles, de l'Etat, de la civilisation même ²³. » Qui n'admettrait de là le rôle éminemment social de l'Eglise, gardienne de la foi et de la morale? « On peut dire en toute vérité que l'Eglise, à l'imitation du Christ, a passé à travers les siècles en faisant du bien à tous. Il n'y aurait ni socialisme ni communisme si les chefs des peuples n'avaient pas dédaigné ses enseignements et ses maternels avertissements. Mais ils ont voulu élever, sur les bases du libéralisme et du laïcisme, d'autres constructions sociales, qui tout d'abord paraissaient puissantes et grandioses; mais on vit bientôt qu'elles n'avaient pas de fondements solides; elles s'écroulent misérablement l'une après l'autre, comme doit s'écrouler fatalement tout ce qui ne repose pas sur l'unique pierre angulaire qui est Jésus-Christ ²⁴. » Il faudrait être piètre observateur pour ne pas voir les innombrables bienfaits que l'Eglise apporte à la société civile. En vérité, plusieurs de ceux qui tâchent chaque jour à la combattre dans sa doctrine, ses ministres et ses œuvres, devraient s'avouer à eux-mêmes qu'ils trouvent trop lourdes ses lois morales, parce qu'ils les séparent de la grâce. Ce serait l'occasion de

²² Encyclique *Caritate Christi*.

²³ *Ibid.*

²⁴ Encyclique *Divini Redemptoris*.

dire avec La Fontaine et dans un sens nouveau : quoique les grandes passions troublent l'esprit, il n'y a rien qui rende éloquent comme elles. Mais pour que l'Eglise fasse descendre dans la société un peu de cette stabilité et de cette splendeur qui règnent en Dieu, il faut que les chefs d'Etat lui laissent la pleine liberté d'accomplir sa mission toute spirituelle et ne tentent pas d'utiliser ses Institutions pour leurs fins terrestres.

Ces notes demanderaient bien d'autres développements. Telles quelles, nous n'avons pas cru tout à fait inutile de les proposer à la réflexion.

Séverin PELLETIER, o. m. i.

La race métisse

ÉTUDE CRITIQUE EN MARGE D'UN LIVRE RÉCENT

DEUXIÈME PARTIE.

L'APPENDICE.

(suite)

A part le fait que les Métis se battirent avec les troupes canadiennes en 1885, la circonstance la plus universellement connue de cette lutte inégale est, en ce qui concerne le chef des premiers, qu'il se fabriqua une religion à lui et la fit partager à autant de ses partisans qu'il put, dans le but de les détacher de leurs prêtres, qui s'opposaient à la Rébellion. Qui viendrait nier ouvertement ce fait si patent serait traité d'ignare ou d'imposteur qui rit du monde, d'éteignoir qui veut empêcher la lumière de briller.

Or, dans la partie de leur Appendice qui traite de la question, partie qui fourmille d'ailleurs de sophismes, si l'on ne lit aucune dénégation formelle à ce sujet, on respire une atmosphère tout imprégnée d'incrédulité. Riel n'a pu apostasier, paraît-il, parce que le P. André, vers la fin de ses jours, aurait déclaré à un Dr Porter, pour l'authenticité des paroles duquel on n'offre d'ailleurs aucune garantie, qu'il « n'avait pas été bien loin de l'orthodoxie religieuse », qu'on n'a jamais « pu trouver un seul adepte de sa prétendue religion » (en voilà une preuve!) et qu'un prélat, sachant apparemment dans quel esprit la présente *Histoire* se préparait, leur avait conseillé « de ne pas être trop durs pour les bons vieux missionnaires de 1885 » . . .

Ces missionnaires, ajoute-t-on, « n'étaient pas des hommes d'Etat », comme les Métis de Saint-Vital ⁵¹! Conclusion: du fait qu'ils n'étaient pas des hommes d'Etat, Riel n'a pu ni apostasier ni faire apostasier! Voilà la logique de l'école métisse.

Mais, malheureux! que voulait donc dire Riel lui-même dans ses dernières volontés que vous publiez dans votre bouquin? « J'ai rétracté ce que j'ai dit et professé de contraire à sa doctrine [de l'Eglise catholique], et je le rétracte encore. Je demande pardon du scandale que j'ai causé ⁵². »

Quel scandale? Ce qu'il « a dit et professé [c'est-à-dire enseigné] de contraire à la doctrine » de l'Eglise catholique, évidemment. C'est bien dommage que ses panégyristes actuels ne fussent pas encore nés, ou aient été trop jeunes, lorsqu'il écrivit son testament. Avec les lumières transcendantes dont ils ont le privilège exclusif, ils l'auraient bien vite rassuré. Franchement, ces pauvres gens voudraient faire rire d'eux qu'ils ne s'y prendraient pas différemment!

Rétablissons la vérité, bien qu'elle n'ait pas besoin de pareil effort, puisqu'elle est connue de tous, excepté de la clique de Saint-Vital. Riel apostasia formellement et publiquement le 25 mars 1885; il fit apostasier autant qu'il put de ses gens et s'installa au confessionnal, au sens figuré de l'expression.

La première autorité en ce qui est de l'apostasie de Riel n'est autre que le doux et saint évêque de Saint-Albert, Mgr Vital Grandin lui-même. Mais, objectent nos grands critiques, « il était à trois cents milles du théâtre des événements, dont il n'a su que ce qu'on lui a communiqué » ⁵³. Qu'on me permette ici une question à quiconque s'occupe d'histoire. Les historiens ne nous rapportent-ils que ce qu'ils ont vu ou entendu eux-mêmes, ou narrent-ils ce qu'ils savent d'après des témoins oculaires ou auriculaires, et ne devons-nous ajouter foi qu'à ce qui a été écrit dans la première circonstance?

Si c'est le cas, alors tout ce qu'on dit du bon roi Dagobert, de saint Louis, d'Henri IV, de la prétendue Réforme, de la Révolution française et des milliers et milliers d'autres faits de l'histoire de France n'est rien que fable et légende?

⁵¹ *Hist. de la Nation métisse*, p. 422.

⁵² *Ibid.*, p. 432.

⁵³ *Ibid.*, p. 421.

En l'occurrence, le rapport de Mgr Grandin ne pouvait être ni plus sûr ni plus authentique, et nos critiques le savent fort bien, puisque les pages auxquelles ils font allusion furent écrites juste après qu'il eut visité le théâtre des troubles, vu et entendu les coupables et recueilli leurs aveux et doléances. Personne ne fut mieux que lui en état d'apprendre *tout* ce ce qui s'était passé, alors que les traces du sang versé n'étaient point encore disparues ⁵⁴.

Puis, au cours d'une retraite qu'il prêcha à la pauvre population maintenant désabusée, le bon prélat insista « sur les vérités niées par le malheureux apostat », comme il appelle Riel, et récitait publiquement chaque jour à l'église un acte de foi y correspondant, lisant en même temps une amende honorable au nom de ses diocésains égarés.

Cette cérémonie insolite, cet acte de foi spécial et cette amende honorable toute particulière ne répondaient donc qu'à des imaginations d'un halluciné? Répondez, MM. Charette et Cie, répondez; ou bien avouez que vous ne pouvez blâmer ceux qui refusent de vous croire.

Sur les lieux, non pas à trois cents milles de là, Mgr Grandin recueillit des témoignages de toute première valeur « sur la révolte, la conduite de Riel et l'apostasie extérieure de presque tous les catholiques du district de Saint-Laurent », assure-t-il dans une lettre officielle à son supérieur général ⁵⁵.

Cette apostasie était formelle et, dans le cas de Riel, datait exactement du 25 mars, ainsi que nous l'avons dit ⁵⁶. Alors et après, car son credo ne fut jamais bien fixé, le pauvre dévoyé abjura solennellement les « erreurs de l'Eglise catholique ». Il remplaça le dimanche par le samedi comme jour férié, « renouvelant les erreurs des anciens et des nouveaux hérétiques » ⁵⁷.

« La divinité de Notre-Seigneur, la maternité divine de Marie, la présence réelle de Jésus-Christ dans le divin Sacrement de l'Eucharistie, tout cela fut renié ⁵⁸. » Selon d'autres, « il niait la divinité du Fils et du Saint-Esprit . . . Suivant lui, il n'y avait que le Père qui fût Dieu, le

⁵⁴ *Missions de la Congr. des M. O. M. I.*, vol. XXIV, p. 22.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁶ P. Fourmond, dans les *Missions catholiques*, 10 mars 1886.

⁵⁷ *Missions de la Congr. des M. O. M. I.*, vol. XXIII, p. 315.

⁵⁸ Lettre d'une religieuse de Batoche, dans le *Véritable Riel*, p. 46.

Fils n'était fils de Dieu que par adoption. La Sainte Vierge, par conséquent, n'était pas, disait-il, la mère de Dieu. Aussi, au Je vous salue, Marie, au lieu de Mère de Dieu, il faisait dire par ses sectaires: Mère du Fils de Dieu . . . Il disait que l'enfer n'était pas éternel, et rejetait les Épîtres de saint Paul ⁵⁹. »

Avant d'aller plus loin, relevons une apologie des docteurs de Saint-Vital en ce qui est de l'une de ses hérésies. « Même s'il eût dit [donc ils ne le croient pas!] Sainte Marie, mère (du Fils) de Dieu, au lieu de la formule consacrée, cela eût-il été une hérésie? » demandent-ils. « Quiconque se rend à l'Oratoire Saint-Joseph, à Montréal . . . entendra: Saint Joseph, Père nourricier du Fils de Dieu, priez pour nous ⁶⁰. »

Nos sophistes et hérétiques inconscients ne paraissent pas avoir jamais entendu parler de Nestorius, du nestorianisme et de sa condamnation au concile d'Ephèse. D'après l'hérésiarque, la Sainte Vierge ne pouvait être appelée mère de Dieu, parce que Jésus-Christ n'était pas Dieu, mais le siège de la divinité. A moins qu'il ne fût dénué de raison même sur cette question, Riel devait savoir qu'en disant mère de Dieu on affirme implicitement la divinité absolue de Jésus-Christ et son unité de personne malgré sa dualité de nature. En disant mère du Fils de Dieu, on donne à entendre que Marie était la mère d'un homme auquel s'était subséquemment jointe la divinité — ce qui est bien différent, quoi qu'en disent nos docteurs.

Quant à leur excuse tirée des litanies de saint Joseph, il n'y a aucune parité entre les deux cas. Marie était substantiellement la mère de l'Homme-Dieu, tandis que saint Joseph n'était que son père nourricier, c'est-à-dire que, sous le rapport de sa vie humaine, il agissait comme son père, travaillant pour lui et le faisant vivre dans son enfance, sans avoir, est-il besoin de le rappeler? aucune des caractéristiques d'une véritable paternité selon la chair — mais Marie était bien réellement sa mère.

Comment pourrait-on dire: père nourricier de Dieu? Dieu n'a pas besoin d'être nourri par sa créature, cela saute aux yeux, tandis que le Fils de Dieu était homme aussi bien que Dieu.

⁵⁹ Lettre du Frère Piquet, O. M. I., *ibid.*, p. 32.

⁶⁰ *Hist. de la Nation métisse*, p. 425.

C'est du 25 mars, ai-je dit, que date l'éclosion, ou plutôt le germe, de ces notions hérétiques, lequel germe devait se développer graduellement selon les révélations (lisez les rêves) que le prophète recevait chaque nuit. Ce jour-là, écrit le P. Fourmond ⁶¹, il « réunit à son tour dans l'église profanée de Saint-Antoine ses plus chauds partisans, et là, au milieu de scènes où rivalisent le ridicule, la folie, l'impiété, renonça publiquement à la sainte Eglise, qu'il appela désormais par mépris *la Vieille Romaine*.

« Après avoir proclamé sa prétendue mission de prophète, d'envoyé de Dieu pour réformer la religion qui, selon lui, a besoin de réforme tous les trois cents ans, il fait apostasier ceux qui l'écoutent. Quelques-uns résistent, d'autres gardent le silence ne comprenant pas ce qu'on leur demande; le plus grand nombre obéit servilement. »

Avez-vous bien lu? « Dans l'église », dit le prêtre, et « le 25 mars ». Le P. Fourmond n'était pourtant pas à trois cents milles de Batoche ! Alors que penser de l'Appendice du livre métis, qui affirme expressément: « Personne de ceux que nous avons consultés ne se souvient d'avoir assisté à des assemblées dans l'église *après* le 19 » [de ce mois-là]. Il nous assure formellement qu'« après la prise d'armes [du 18], il n'y eut plus d'assemblée » ⁶².

Décidément nos réformateurs de l'histoire de la Saskatchewan doivent avoir puisé leurs renseignements exclusivement auprès de Métis frappés d'amnésie. « Les témoignages que l'on cite à l'appui de l'assertion que Riel apostasia sont ceux de Mgr Grandin et des pères missionnaires », nous apprend l'Appendice. La déposition d'un seul d'entre eux eût été bien suffisante pour établir le fait.

Il va sans dire que les membres du clergé étaient plus aptes à remarquer pareille aberration que des laïques, surtout quand ces laïques n'étaient point catholiques. Les témoignages même de ces derniers sont pourtant loin d'être non-existants.

Un certain capitaine Holmes Young, nom assez protestant, il semble, qui avait gardé Riel pendant sa détention à Regina, affirma sous serment lors de son procès que, d'après son prisonnier parlant de l'enfer,

⁶¹ *Missions catholiques*, 10 mars, 1886.

⁶² *Hist. de la Nation métisse*, p. 412.

« la miséricorde divine était trop grande pour que les péchés des hommes, pendant le peu de temps qu'ils avaient à vivre, pussent en empêcher l'action » ⁶³. En d'autres termes, Riel niait l'éternité des peines.

« Au sujet de l'Eglise réformée et des jours de la semaine, il a [aussi] dit que lorsque le Christianisme est sorti du paganisme, il en avait conservé des vestiges, par exemple [les noms des] jours de la semaine. » S'il n'avait que ce dernier point en vue, il n'était pas loin de la vérité; mais ses critiques ne se bornaient pas à une question de nomenclature.

Au général Middleton, dont les vues religieuses n'étaient probablement pas des plus orthodoxes, il assura que « Rome était dans l'erreur et corrompue » ⁶⁴.

Son propre secrétaire, Philippe Garnot, rendit lui-même ce témoignage: « Il parlait de changer le Pape, ou quelque chose de ce genre, et de nommer l'évêque Bourget de Montréal Pape du Nouveau-Monde. . . Il désirait que l'assemblée le reconnût pour prophète ⁶⁵. » Et le même témoin ajoutait: « Il a déclaré en ma présence qu'il représentait saint Pierre ⁶⁶. »

Philippe Garnot était catholique. Mais, à part lui, Young et Middleton, il y a des protestants qui, toutes nébuleuses que pouvaient être leurs idées religieuses, s'aperçurent fort bien qu'il s'était fabriqué une religion à lui, dont il ne cessait de parler et qu'il ne se faisait pas faute de présenter comme *nouvelle*, quoi qu'en disent aujourd'hui MM. Charette et Cie.

« Il suggéra que je devais parler au général de sa Religion, ce qui lui donnerait l'occasion d'entamer le sujet quand il aurait une entrevue avec le général », affirma sous serment John W. Astley lors du procès Riel à Regina ⁶⁷. « Il parlait de sa *nouvelle religion* », déclara également sous serment un autre témoin, Thomas E. Jackson; « de laisser là les erreurs de l'Eglise de Rome et d'adopter un plan plus libéral. Il la donnait comme une *nouvelle religion* [est-ce assez explicite?]. Il prétendait

⁶³ Procès Riel, p. 145.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

que le Pape n'avait aucun droit sur ce pays . . . Le Pape était dans son chemin ⁶⁸. »

Ce qui n'empêche les théologiens de Saint-Vital de croire et d'assurer au moins implicitement que Riel fut et resta toujours parfaitement orthodoxe, en dépit de sa double rétractation d'erreurs qu'il admettait lui-même à la veille de sa mort ! C'est à se demander quel auteur suivent nos apologistes effrénés. Ce doit être un auteur protestant . . .

Et son livre de prophéties écrit avec du sang de bison ⁶⁹, ils n'en soufflent mot.

Astley, tout comme Young et Middleton, était anglais et fort probablement protestant. On peut en dire autant d'un autre témoin au procès de Riel, Thomas Sanderson. « Il m'a dit, affirme ce dernier, qu'il s'était séparé entièrement de l'Eglise de Rome et qu'il n'avait plus rien à faire avec le Pape ⁷⁰. » Est-ce assez clair, M. Charette ?

En réponse à la question : Riel a-t-il usurpé la place du prêtre au confessionnal ? on nous sert une historiette qui ne signifie rien. Comme contre-partie, en voici une autre que je tiens de Mgr Grandin lui-même. Elle, du moins, a sa « morale ».

« Un pauvre ignorant se lamentait ainsi : « Que c'est donc pénible ! Moi qui n'entreprends jamais un voyage sans me confesser, il faut maintenant que, sans m'être confessé, j'aie me battre et peut-être me faire tuer. » Ce qui, de fait, lui arriva.

« Le prophète comprit alors qu'il se passerait plus facilement du Pape que de la confession : lui qui sans cesse avait des communications avec l'Esprit-Saint, pouvait bien remettre les péchés. C'est ce qu'il entreprit. Notre simple d'esprit, après s'être confessé à l'*illuminé*, disait lui-même : « Bien que j'aie reçu l'absolution et la pénitence du prophète, ça ne me rassure point comme l'absolution que je recevais du prêtre ⁷¹. »

Mais tout cela, recueilli pourtant d'une plume épiscopale, est simple « puérilité » ⁷² aux yeux de nos oracles métis. Que Riel ait entendu

⁶⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁰ Procès Riel, p. 108.

⁷¹ *Missions de la Congr. des M. O. M. I.*, vol. XXIV, pp. 19-20.

⁷² « Accusation puérile », c'est ainsi que ces « bons catholiques et bons Français » (*Hist. de la Nation métisse*, p. 422) qualifient l'affirmation formelle du saint évêque de Saint-Albert.

la confession de ses gens, voilà ce dont personne ne peut douter et qui est parfaitement connu au pays de ses exploits, quoi qu'en puissent dire ses panégyristes. Et, puisque les compilateurs de l'Appendice se sont mis en frais d'anecdotes, en voici encore une, qui confirme les avancés du vénérable évêque de Saint-Albert sur ce point et en ce qui est de l'apostasie. Je la dois à cette ancienne institutrice de Batoche, mademoiselle Dorval, déjà mentionnée.

« Le vieux B., père de Salomon, était non seulement un des partisans réels de Riel, mais un de ses conseillers. Sa femme, au contraire, était désolée de voir que son mari avait abandonné la religion catholique et, sentant qu'elle allait prochainement avoir un enfant, celui qui fut appelé Ernest, elle crut bon de s'absenter du théâtre des troubles pour aller camper à proximité de Batoche. L'enfant étant né, elle fit demander le P. Moulin, le priant de venir le baptiser.

« Celui-ci partit donc accompagné du P. Fourmond. En route, les deux prêtres rencontrèrent Riel, en compagnie du père de l'enfant, qui aurait voulu le faire baptiser par le chef métis — arrangement qu'avait refusé sa femme, disant: « C'est le P. Moulin, ce n'est pas M. Riel, que j'ai demandé. »

« Ne pouvant faire davantage, Riel demanda alors au P. Fourmond s'il ne pourrait pas être parrain de l'enfant.

— « Demandez au P. Moulin; il est le curé, répondit ce Père.

« Naturellement le P. Moulin dit non.

— « Vous ne pouvez pas être parrain dans une religion que vous avez abandonnée, ajouta-t-il.

— « Je m'y attendais », fit alors Riel.

« Dans la suite, celui-ci entendit lui-même la confession de ceux qui avaient embrassé sa religion, et il se confessait lui-même au vieux B. Un jour, il voulut même faire une confession publique, avant d'entendre celle de ses conseillers. Il commença ainsi: « Comme tous les Métis, je suis pas mal gourmand » . . .

« Immédiatement le conseiller B. l'interrompit disant: « C'est assez, c'est assez, M. Riel. Pour votre pénitence vous direz cinq Pater et cinq Avé. »

« C'est Napoléon Gareau, présent à la séance, qui me l'a rapporté. »

Ce Métis était alors encore vivant — peut-être même n'est-il pas mort aujourd'hui — et la bonne demoiselle me pressait fortement d'aller le voir et de l'interroger.

* * *

Ne serait-il pas possible de trouver chez Riel quelque excuse, ou du moins quelque explication, pour des aberrations si monstrueuses qu'elles ont porté des gens bien pensants à maudire sa mémoire? Il en est sûrement, mais j'ai bien peur qu'aux yeux de ceux qui se sont donné pour mission de le réhabiliter à tout prix, l'excuse qui se présente d'elle-même serait encore plus inadmissible que l'accusation.

C'est celle qui a été très généralement mise en avant. Naturellement religieux, bon et courtois dans la vie privée, Riel « sur la politique et la religion n'était plus le même homme. Il semblait qu'il y eût en lui deux hommes. Il perdait tout contrôle sur lui-même lorsqu'il abordait ces questions ⁷³. »

Avec cette déposition du P. André concorde parfaitement celle du P. Fourmond devant le juge de Regina. « Avant la Rébellion, l'accusé semblait avoir deux personnalités distinctes, affirme-t-il; dans la conversation privée, il était affable, poli, plaisant et charitable pour moi. J'ai remarqué que lorsqu'on lui parlait tranquillement des affaires de la politique ou du Gouvernement, et sans le contredire, il était tout à fait sensé. Mais dès qu'on le contredisait sur ces sujets, il devenait un homme tout différent et il se laissait emporter par ses sentiments.

« Il allait jusqu'à proférer de violentes paroles, même contre ses amis. Dès que la révolte a commencé, Riel est devenu excité et a perdu tout contrôle sur lui-même et sur son humeur. Un Père l'ayant contredit, il s'emporta tellement qu'il perdit tout respect pour lui, et souvent il menaçait de détruire toutes les églises ⁷⁴. »

Maintenant, qu'on se reporte à ce qu'ont dit de Riel tous ceux, sans exception, qui l'ont connu, à savoir qu'il était très excitable et même irascible dans la contradiction — avec leur euphémisme ordinaire lorsqu'il est question de ses travers d'esprit, les auteurs de l'Appendice eux-mêmes admettent qu'il « fut parfois surexcité et qu'il laissa échapper des

⁷³ Témoignage du P. André, Procès Riel, p. 115.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 121.

paroles hardies » ⁷⁵, — et nous ne pourrions nous empêcher de remarquer que cette disposition d'esprit pouvait facilement donner prise chez lui aux plus sérieux désordres nerveux.

En attendant, on me permettra peut-être un tout petit incident d'ordre personnel. On m'avait demandé, en 1906, un travail pour la revue québécoise *La Nouvelle-France*, et j'avais été assez faible pour le promettre. Je vivais alors en Colombie-Britannique, mais j'avais assisté à un congrès scientifique tenu à Québec, d'où je revenais.

Passant par Winnipeg, je me dis qu'une série d'articles sur les sources de l'histoire manitobaine pourrait être du goût du directeur de ce périodique. Dans le but d'en préparer les matériaux, je m'attardai quelque peu dans cette ville et les environs et je voulus me renseigner chez Joseph, frère cadet de l'agitateur de 1885. En vrai monsieur qu'il était, celui-ci me reçut très bien et j'en profitai pour le faire parler. Bien qu'il eût fort peu d'informations de première main à me donner, il n'en essaya pas moins de me satisfaire avec des renseignements que je possédais déjà.

Puis, dans mon ignorance des préjugés métis, je mis la conversation sur le sujet de Mgr Taché. Tout de suite, ce fut une véritable transformation chez mon interlocuteur. Une expression de mauvaise humeur, de mécontentement et, pourquoi ne pas le dire? de haine, mais d'une haine sauvage et sans merci, voila ses traits comme d'un masque qui ne venait certainement pas d'en haut.

En même temps, des vitupérations acerbes et des accusations que je trouvais saugrenues se succédèrent sans interruption sur ses lèvres frémissant d'indignation. Il s'animait de plus en plus à mesure qu'il accumulait accusation sur accusation, pérorait avec une amertume qui aurait été de l'éloquence à l'emporte-pièce si ses paroles avaient été moins pénibles à entendre pour quelqu'un qui connaissait comme moi le grand bienfaiteur, l'ami passionné de la race métisse en général, de Louis Riel en particulier, qu'était le très digne et très capable prélat, Mgr Taché.

Je vis que je m'étais fourvoyé et je fis des efforts désespérés pour enrayer ces flots d'éloquence fielleuse, mais en vain. Les yeux de mon homme lançaient littéralement des éclairs; sa voix grondait, tonnait, se

⁷⁵ *Hist. de la Nation métisse*, p. 127.

répandait en éclats contre des turpitudes imaginaires, et je ne pus m'empêcher de me dire :

— Voilà Louis Riel excité !

Qu'on rapproche maintenant cette irritabilité du tribun métis de ce que déclarent les aliénistes de cette maladie mentale qu'on appelle la mégalomanie, dérangement cérébral qui porte à se croire un grand de la terre, un roi ou un homme chargé d'une mission spéciale par la divinité, en un mot, un prophète, et l'on ne tardera pas à s'apercevoir, à la lumière des faits établis à son procès, qu'il était incontestablement fou.

Et ici il faut s'entendre et se rendre bien compte de ce qu'est la folie. La folie, qui n'est très souvent que partielle, est un dérèglement du cerveau qui fausse les idées, au moins sur certains points, et qui s'allie facilement avec une brillante intelligence sur d'autres. Sous l'empire d'une surexcitation trop forte pour son appareil psychique, Riel, j'en suis sûr, était devenu aussi fou sur certains sujets, comme la politique et la religion, qu'il était sensé sur les autres.

Et c'est cette considération qui explique ses actes irréfléchis, lesquels seraient sans elle ceux d'un grand criminel. Une des preuves de ce dérangement d'esprit se trouve dans ses changements subits d'accès de rage en manifestations de la plus grande douceur. Le P. Fourmond raconte sous serment comment Riel le força un jour à « quitter la place et à traverser de l'autre côté de la rivière. Il y avait là, dit-il, plusieurs femmes qui vinrent me donner la main. L'expression de la figure de l'accusé était très extraordinaire, et il était très excité, par suite des discours qu'il venait de tenir sur la religion.

« L'accusé apostropha alors les femmes et leur dit :

— « Malheur à vous si vous allez trouver les prêtres, parce que vous serez tuées par les prêtres.

« Tout à coup, comme j'avais de la difficulté à embarquer dans le bateau, l'accusé vint à moi, avec une grande politesse, et me dit : « Prenez garde, Père, je vais vous aider à embarquer ⁷⁶. »

En principe, il est très difficile, même pour un aliéniste, de dire si une personne est assez dérangée pour pouvoir être appelée folle. De fait, le Dr James Wallace, qui était le médecin-surintendant de l'asile des alié-

⁷⁶ Procès Riel, p. 122.

nés de Hamilton (Ontario) lors du procès Riel, déclara alors qu'un fameux spécialiste d'Angleterre n'avait pu découvrir d'aliénation mentale chez des fous qu'il avait examinés de toutes manières durant une journée entière ⁷⁷.

Un autre témoin au même procès, le Dr Daniel Clarke, surintendant de l'asile des aliénés de Toronto, alla même jusqu'à affirmer qu'il faut parfois trois ou quatre mois pour acquérir la conviction qu'une personne est aliénée ⁷⁸.

Un médecin, qui trouva alors des signes incontestables de folie chez Riel, se basait sur la prétention qu'avait ce pauvre excité de se battre avec tout le Canada, de diviser les plaines de l'Ouest en sept sections habitées par autant de nationalités, de croire à des résultats sans avoir à en poser les causes, de vouloir aller à Rome pour y détrôner le pape et en mettre un autre à sa place. Mais il y avait chez lui bien d'autres symptômes, qui furent à peine esquissés par les partis appelés à témoigner pour ou contre ⁷⁹.

Pour moi, la présomption la plus forte venait de ce qu'il avait déjà dû être renfermé trois fois dans une maison de santé, à savoir à la Longue-Pointe, sous les soins du Dr F.-X. Perrault, à l'Hôtel-Dieu de Montréal et dix-neuf mois à l'asile de Beauport.

Mais, objectera un lecteur au courant de la question, des médecins ont affirmé sous leur propre signature que, dans deux de ces places, ils s'étaient aperçus que Riel simulait la folie. En 1876, il se trouvait à la Longue-Pointe. Dix ans plus tard, le 10 mars 1886, par conséquent après sa mort, le Dr Perrault déclarait par écrit que, « peu après l'internement de Louis Riel dans cet hospice, il s'était aperçu que chez lui la folie était simulée. L'exagération était tellement en dehors de ce qu'on remarque chez les personnes atteintes de folie réelle que, pour un méde-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁹ Comme, par exemple, ce que rapporte sous serment un témoin laïque, à la page 102 du compte rendu du Procès Riel (*La Reine v. Louis Riel*) : « Comme ses intestins faisaient du bruit, dit-il, l'accusé lui demanda s'il avait entendu ce bruit, et, sur sa réponse affirmative, il dit que c'était son foie et dit qu'il avait ainsi des inspirations qui se manifestaient dans toutes les parties de son corps. » Ce à quoi je pourrais ajouter des détails tout aussi sûrs, que je m'abstiendrai de mentionner par respect pour sa mémoire. Après tout, ce n'était pas sa faute, au pauvre Riel, si les persécutions, les poursuites d'ennemis désireux de gagner la prime mise sur sa tête par le Gouvernement d'Ontario avaient encore ajouté à la nervosité de son tempérament.

cin tant soit peu habitué à traiter les maladies mentales, il ne pouvait y avoir place pour un doute. Sur l'observation que je lui fis que je n'étais pas sa dupe, il m'avoua qu'en effet il jouait le démente ⁸⁰. »

D'un autre côté, nous avons le certificat d'un Dr J.-A.-S. Brunelle, chirurgien de l'Hôtel-Dieu de Montréal et professeur à la faculté de médecine de l'Université Victoria, qui affirme que, « lors de l'internement de Louis Riel. . . , à Beauport [où ce médecin se trouvait alors], et après cette époque, il constata à diverses reprises qu'à part certaines excentricités de manières, peu marquées du reste, il était parfaitement lucide et sain d'esprit. . . J'atteste de plus, continue-t-il, qu'en ma présence ledit Louis Riel a simulé la démente dans un but de supercherie ⁸¹. »

Sur ces deux certificats, donnés juste après l'exécution du pauvre dévoyé, une triple remarque.

Premièrement, si ces hommes de science disent toute la vérité, pourquoi gardait-on Riel dans ces institutions? La raison qu'apporte Chapleau, qui les cite dans un discours politique, n'est point satisfaisante. Si on le retenait là dans un but de protection contre les balles orangistes, comme il le laisse entendre, pourquoi ne lui aurait-on pas donné asile, par exemple, dans un établissement religieux, une maison commerciale, ou toute autre place à laquelle ne s'attache point la flétrissure qu'occasionne le séjour dans une maison de santé?

En second lieu, qui peut garantir qu'il ne simulait pas la folie dans ses moments de lucidité, précisément pour protéger sa réputation et pouvoir plus tard (comme il devait, du reste, le faire) invoquer ces frasques, manifestement exagérées à dessein, dans le but de démontrer sa parfaite santé d'esprit? Tous les Anglais qui le connurent admettent qu'il était assez rusé pour le faire. Par ailleurs, Riel se montra jusqu'à la fin très jaloux de sa réputation sous ce rapport. Voir, comme preuve, son discours au jury de Regina.

Enfin, il ne faut pas oublier que ces deux certificats furent octroyés à Chapleau, membre du Gouvernement responsable de l'exécution de Riel, évidemment avec l'intention de lui servir de bouclier, de paravent contre la fureur populaire, qui prétendait avec raison qu'on avait pendu un fou, chose inouïe chez les nations civilisées.

⁸⁰ *Discours de l'Honorable M. Chapleau*, p. 28.

⁸¹ *Ibid.*, p. 29.

Bien différent fut l'avis sous serment du Dr François Roy, médecin-surintendant de l'asile de Beauport en 1875-1876, époque où Riel y séjourna, maison qu'il ne devait quitter qu'après y avoir passé près de dix-neuf mois. Dix-neuf mois de séjour dans une maison de santé sans être fou, est-ce croyable?

Après avoir soigneusement surveillé son patient, Roy trouva qu'il souffrait de mégalomanie. Son examen en règle dura plusieurs semaines, et ce spécialiste « jura absolument » qu'il n'était pas alors en état de contrôler ses actes ⁸².

Le même médecin, qui avait soigné Riel sans le connaître autrement que sous le nom de Larochelle, ajoute que son patient était parfois très violent et qu'on dut user de moyens de contrainte vis-à-vis de lui ⁸³.

Maintenant que nous savons que Riel avait été suffisamment dérangé pour être renfermé dans trois asiles d'aliénés, dans l'un desquels il avait dû rester dix-neuf mois, et qu'il avait quittés « plus ou moins guéri » ⁸⁴, rappelons-nous ce qu'enseignent les aliénistes, à savoir que, dans neuf cas sur dix, ceux qui en sont sortis retombent dans leur maladie s'ils reviennent en contact avec la cause qui les avait menés dans ces refuges, généralement une excitation trop violente, des émotions trop fortes ou des contradictions intempestives. Comment s'étonner si le pauvre Riel, dans la bourrasque de la Saskatchewan, en soit revenu à l'état qui avait nécessité ses précédents internements?

Il n'est pas plus surprenant d'apprendre que les missionnaires de la région avaient à l'unanimité jugé, même avant la levée de boucliers du 18 mars, qu'il n'était plus *compos mentis*, partant qu'il ne pouvait plus être admis à la réception des sacrements.

Sa folie était si évidente que, devant le spectre de l'échafaud qui se dressait devant lui, ses défenseurs ne crurent pouvoir mieux faire pour l'en délivrer que de plaider l'irresponsabilité dans les événements qui l'avaient amené devant la justice. Leur but était excellent, et leurs plaidoyers auraient eu un résultat satisfaisant si l'aliénation mentale n'avait été chose si difficile à prouver sans un contact personnel de plusieurs mois,

⁸² Procès Riel, p. 125.

⁸³ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 125.

pour le moins de quelques semaines — contact qui était évidemment impossible à ceux qui avaient à décider de son sort.

Sa vie dépendant d'une preuve si délicate, à laquelle répugnaient plutôt des médecins peu sympathiques, par suite de la diversité de race et de religion, la défense échoua.

Néanmoins deux des trois aliénistes qui déposèrent à son procès déclarèrent qu'il n'était pas sain d'esprit, partant qu'il était irresponsable de droit commun, le troisième — le Dr James Wallace — se contentant d'affirmer, non pas qu'il n'était pas dérangé, mais que, pendant la *demi-heure* qu'il l'avait vu en particulier, il n'avait découvert chez Riel aucun signe d'insanité, mais qu'il serait présomptueux pour lui de dire... qu'il n'était pas fou ⁸⁵.

Plus tard, une commission ayant été nommée pour l'examiner au point de vue de sa responsabilité dans ses actes passés, le Gouvernement fit preuve d'un manque d'honnêteté inouï en faussant les dépositions de ses membres. C'est ainsi qu'en publiant leurs opinions, il ne se fit pas faute d'en retrancher ce qui eût pu sauver la victime du fanatisme orangiste.

Il omit le passage suivant de la déclaration du Dr Valade:

« Après avoir soigneusement examiné Riel en conversation privée avec lui et d'après le témoignage des personnes qui en prennent soin, j'en suis venu à la conclusion qu'il n'est pas un être responsable (*accountable*), qu'il ne peut distinguer le bien du mal dans les sujets politiques et religieux, ce que je considère comme des formes typiques de folie dont il souffre incontestablement. »

De la déposition du Dr Jukes, chirurgien-major de la gendarmerie à cheval, on supprima ce qui suit:

« On doit admettre que Riel diffère systématiquement de la grande majorité du genre humain, par ses vues sur certaines questions à propos de sujets religieux, ou plutôt certains phénomènes comme l'Inspiration et la Vision prophétique. Sur ces sujets, il chérit des illusions, ou hallucinations, qui varient considérablement selon les différentes conditions physiques et mentales ⁸⁶. »

⁸⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁶ Dr. Stanley, *The Birth of Western Canada*, pp. 450-451.

Une dernière preuve, la preuve suprême je dois dire, que notre pauvre Riel était indubitablement halluciné, nous est fournie par une lettre du P. André, son directeur spirituel, qui se dévouait journellement à ses côtés, dans sa prison de Regina et devait l'accompagner à l'échafaud. Adressée au P. Albert Lacombe, alors le pionnier des pionniers ⁸⁷, cette lettre fut écrite le 31 août 1885, par conséquent après que son pénitent eut été condamné à mort. Nous y lisons:

« Ce pauvre garçon est réellement et vraiment toqué, et cela d'une manière à n'en pouvoir douter . . . Je vous assure qu'il possède les mêmes lubies et qu'il est convaincu que l'Esprit de Dieu lui communique tous ses secrets, et il se regarde comme prophète ayant une mission spéciale à remplir . . . Il croit entendre une voix qui lui parle intérieurement et parfois extérieurement, et cette voix, qu'il croit être celle de Dieu, lui révèle familièrement tout ce qui concerne le futur du Nord-Ouest. Il faut entendre les absurdités qu'il me débite, et parfois je ne puis m'empêcher de rire en écoutant les choses ineffables qu'il me raconte sur l'apparition de son Esprit. Impossible de raisonner avec lui sur ce point; il se rend quand je le menace de le priver des sacrements, mais le lendemain les mêmes idées reviennent sur le tapis.

« Plus j'acquiers de l'expérience sur ce singulier personnage, par le contact habituel que je suis obligé d'avoir avec lui, plus je reste intimement convaincu qu'il ne joue pas la comédie, et qu'il est sous l'empire d'une illusion folle qui lui ôte la raison et ne le rend guère responsable des blasphèmes qu'il émet en se posant en réformateur. »

Cela venant de celui auquel Riel avait voué amour et gratitude, et dont ce prêtre devait lui-même écrire: « Je m'étais attaché à ce malheureux d'une forte affection » ⁸⁸, sera notre dernier mot sur ce point délicat, que tout honnête homme sera bien forcé d'admettre en dépit des dénégations du plus habile sophiste.

⁸⁷ Sans être aussi âgé, le P. André n'était pas lui-même un jeune homme. Natif de la Bretagne aux ajoncs d'or, il était arrivé au Canada en compagnie de Mgr Taché au cours de 1862, et, homme par nature jovial, sans peur et sans reproche, il avait maintes fois suivi les Métis des immenses plaines dans leurs chasses au bison. Grand ami des Indiens, même des non-chrétiens, il avait servi d'intermédiaire aux Sioux dans leurs démêlés avec le Gouvernement des Etats-Unis. Depuis, il avait été le fondateur des paroisses du lac Canard et de Battleford.

⁸⁸ Lettre à Mgr Taché, Regina, 16 novembre, jour de l'exécution de Riel.

En terminant ce pénible chapitre, me sera-t-il permis de demander: le livre des Métis étant supposé nous faire connaître la vie de Louis Riel, n'est-il pas étrange que non seulement il ne contienne pas un mot de sa folie, excepté une demi-page pour la nier, mais qu'on n'y trouve pas la moindre allusion au fait qu'il ait dû par trois fois être renfermé dans une maison de santé? Est-ce honnête? Le lecteur n'a-t-il pas droit à plus de candeur, surtout de la part de gens qui veulent enseigner l'impartialité?

II. — MOINDRES POINTS DE L'APPENDICE.

Les autres questions que l'Appendice de ce livre pose et auxquelles il prétend répondre sont moins importantes, peut-être à l'exception de celle-ci: Riel souleva-t-il les Indiens? Là-dessus presque trois pages et demie en petits caractères, non pour y répondre, mais pour montrer que ceux qui périrent au lac La Grenouille méritaient leur sort (à part, naturellement, les deux prêtres qui y furent massacrés).

Tout cet échafaudage à propos d'un point secondaire pourrait pourtant crouler sous le poids d'une ligne ou deux que je puis apporter. Là encore, nos défenseurs d'une cause indéfendable sont bien mal inspirés. Et puis, voyez donc leur raisonnement: « L'on accuse Riel d'avoir provoqué le soulèvement des Indiens, disent-ils; on le rend responsable du massacre du lac La Grenouille. Mais, ce n'est pas par suite d'excitations de Riel que ce massacre eut lieu, mais en punition du mauvais caractère de ceux qui tombèrent sous les balles crises ¹. »

Là-dessus, toutes sortes d'accusations sur la conduite passée des victimes. Par conséquent, Riel ne poussa pas les Indiens à la révolte! Ce n'est pourtant pas parce que les laïques massacrés auraient mérité leur sort que les deux prêtres innocents furent tués. Sans les nouvelles reçues du lac Canard et de Batoche, aucun blanc ne fût tombé, et si les Indiens n'avaient point touché aux laïques, ils n'auraient point pensé à s'attaquer aux prêtres. L'instinct sanguinaire du sauvage une fois réveillé, les meurtres en sont la conséquence normale. Qui avait réveillé cet instinct?

D'où la suprême imprudence pour un agitateur de s'adresser aux Indiens pour leur faire prendre les armes. Les idées sur la guerre ne sont

¹ *Hist. de la Nation métisse*, p. 414.

pas les mêmes chez ces gens que chez nous: massacres d'hommes et de femmes aussi bien que pillages et incendies, voilà ce que les premiers appellent la guerre.

D'après l'Appendice, deux lettres auraient été écrites par Riel à des chefs indiens; mais, affirme-t-il, « les avocats de la poursuite au procès de Regina ne purent prouver que *ces lettres avaient été envoyées* »². Au point de vue légal, ce peut être parfait; en dehors du tribunal, ce raisonnement n'a plus la même valeur. Il serait passablement étrange qu'un homme comme le chef des Métis ait employé une partie de son temps à écrire aux sauvages des lettres qu'il ne leur aurait point fait parvenir, alors qu'il avait sous la main les moyens pour cela. Il est bien plus naturel de penser que celles qu'on trouva à Batoche étaient autant de copies de missives qui étaient depuis longtemps arrivées à destination. Mais passons.

Puisque MM. Charette et Cie nous parlent de ces deux lettres trouvées aux quartiers généraux des insurgés, pourquoi omettent-ils toute mention de la correspondance échangée entre leur héros et le chef cri Poundmaker? Au moins une pièce de cette correspondance, une lettre de Riel, non seulement fut envoyée à l'Indien, mais un témoin qui l'avait vue jura au procès qu'on l'avait lue à celui-ci. Elle avait été apportée par un Métis du nom de Delorme.

Ces écrivains « impartiaux et véridiques » eussent pu citer aussi une communication du même Poundmaker et de quatre autres chefs indiens en date du 29 avril, dans laquelle ils rendaient compte à Riel de tous les actes de guerre qu'ils avaient commis, y compris les massacres des gens de Gros-Ours au lac La Grenouille, et lui demandaient de venir les aider à s'emparer du fort de Battleford, qu'il « leur était impossible de prendre sans aide »³.

Ne sont-ce pas là des propos de confédérés qui s'entr'aident et travaillent pour une même fin?

Et les autres billets de Riel aux Indiens, produits à Regina — non pas deux, comme disent les auteurs de l'Appendice, mais au moins six, — qui ont tous pour but de pousser les sauvages à la révolte, ne sont-ils pas

² *Ibid.*

³ Cf. *La Question métisse*, p. 11.

des provocations directes à la coopération de non-civilisés? Prenons, par exemple, le numéro huit des « pièces à conviction » du procès Riel:

« Chers Parents et Amis. Nous vous conseillons de faire attention; tenez-vous prêts à tout. Prenez avec vous les sauvages, ramassez-les de tous côtés. Prenez toutes les munitions que vous pourrez, en quelques magasins que ce soit. Murmurez, grondez, menacez, soulevez les sauvages; mettez avant tout la police du fort Pitt et du fort Bataille dans l'impuissance ⁴. »

Quant à sa lettre du 1er mai, elle fut aussi réellement reçue par son destinataire, bien qu'après la bataille du Couteau-Coupé. L'agitateur qui, selon Charette et comparses, « s'opposa toujours à employer les Indiens », y disait, fort pieusement comme d'habitude, au même chef Poundmaker: « Nous vous demandons au nom du Bon Dieu de nous envoyer, aussitôt que vous pourrez et si vous le voulez, entre deux à deux cent cinquante hommes, et même trois cents s'il se peut, afin que non seulement nous puissions venir à bout de Middleton, mais que nous puissions même, après avoir anéanti, par la puissance de Dieu, une partie de son armée, faire prisonnière l'autre partie, et, la tenant en otage, amener le Gouvernement d'Ottawa à traiter avec nous et à lui faire reconnaître et respecter nos droits, les droits des Métis et des sauvages. Courage! Venez-vous-en tous ⁵. »

Du reste, n'est-il pas de notoriété publique qu'au lac Canard, aussi bien qu'à Carlton, les Indiens prêtaient main-forte aux Métis? D'après les dépositions sous serment, il y en avait certainement cinq à la bataille de la première place. Un sous-shérif du nom de Harold Ross assure qu'il y en avait de soixante-quinze à cent parmi les rebelles qu'il vit là; mais, personnellement, je ne crois pas qu'ils puissent être comptés parmi les « soldats » de Riel, bien que celui-ci en ait menacé les blancs qu'il tenait prisonniers.

« Je vis que nous étions entourés de quinze ou vingt sauvages qui me firent prisonnier », dit aussi John W. Astley au juge de Regina ⁶. A ce prisonnier, Riel se vanta d'avoir empêché un sauvage de tuer un blanc; ce à quoi Astley répondit que « c'était la conséquence d'avoir soulevé les

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ Dr. Stanley, *The Birth of Western Canada*, p. 365.

⁶ Procès Riel, p. 27.

sauvages, et que c'était la manière de faire des sauvages de tuer un homme blessé » ⁷.

Comparez avec ces faits et ces déclarations indéniables l'assertion non moins formelle de Charette et Cie: « Riel s'opposa toujours à employer les Indiens » ⁸, et terminons cette section par un gros point d'admiration pour la véracité métisse!

* * *

Un autre problème étudié dans notre fameux Appendice roule sur cette question: Riel était-il vénal comme on l'a prétendu? À cela je répondrai: non, sans la moindre hésitation et sans contester l'exactitude de la célèbre déclaration du P. André et d'un autre témoin en ce qui est des \$35,000.

Vénal, à mon avis, n'est pas le mot qui convient ici. Il exprime une disposition d'esprit qui dure, une espèce d'habitude ou de mentalité qui ne saurait s'appliquer à Riel, lequel, pauvre hère, manqua bien des occasions de faire de l'argent.

La preuve qu'il n'était même pas ce qu'on appelle simplement un homme d'affaires se trouve dans le fait qu'il vivait pauvre et retiré dans un pays où tout autre que lui eût facilement fait fortune.

Après l'insurrection de 1869-1870, il était extrêmement populaire aux Etats-Unis. S'il s'était mis à faire des conférences sur les événements dont il avait été l'âme dirigeante et la cheville ouvrière, il eût attiré des foules immenses et amassé des sommes qui l'auraient mis à l'abri du besoin pour le reste de sa vie. Les Américains en auraient fait un véritable héros et l'auraient acclamé comme la grande victime de ces *Britishers* qu'ils détestaient de tout leur cœur. Alors même que son anglais n'eût pas été irréprochable, les foules en eussent excusé les imperfections en considération des injustices dont il souffrait.

Au lieu de cela, Riel, après avoir erré au pays de l'Oncle Sam, alla s'ensevelir dans une obscure école de mission indienne, où il ne pouvait toucher qu'un salaire dérisoire. Donc, impossible de le nier, il n'était pas épris d'argent; par conséquent il serait souverainement injuste de le qualifier d'homme vénal.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸ *Hist. de la Nation métisse*, p. 417.

Est-ce à dire qu'il eût refusé certaines sommes, surtout si elles étaient venues de la capitale du Canada, contre le Gouvernement duquel il avait conservé une dent qui s'explique? Voici. Lorsque les représentants des Métis de la Saskatchewan vinrent lui demander de les aider à revendiquer leurs droits, il voulut, selon son habitude, faire les choses en grand et leur répondit par écrit, bien qu'ils fussent à ses côtés. Cette réponse donne la clef de sa conduite subséquente en ce qui est des questions financières. Lisons plutôt.

... « Le plus court est d'être franc. Je doute que les conseils que je vous donnerais sur ce sol étranger concernant les affaires du territoire canadien puissent traverser la frontière et garder encore quelque influence. Mais voici autre chose. D'après l'article 31 du traité du Manitoba, le gouvernement canadien me doit 240 acres de terre. Il me doit aussi cinq lots auxquels le foin, le bois et la contiguïté de la rivière donnent du prix. Ces lots m'appartiennent en vertu des différents paragraphes du même article 31 du traité dont je viens de parler. C'est le gouvernement canadien qui, directement ou indirectement, m'a privé de ces propriétés. En outre, si seulement le gouvernement examinait la chose un instant, il verrait facilement qu'il me doit quelque chose de plus.

« Ces réclamations que j'ai contre lui ont toujours leur raison d'être, malgré le fait que je suis devenu citoyen américain. Dans votre intérêt, comme pour le mien, j'accepte votre très bienveillante invitation; je vais aller passer quelque temps au milieu de vous⁹. »

En suivant les Métis de la Saskatchewan, il voulut donc faire d'une pierre deux coups: aider ses compatriotes et s'aider lui-même. On a fait grand état de cette déclaration et on s'en est servi pour le faire passer pour ce qu'il n'était pas. « Ne voit-on pas déjà dans cette lettre poindre le vrai mobile de Riel, faire valoir sa réclamation contre le gouvernement? » lit-on dans la brochure à laquelle je l'emprunte. Franchement, ce n'est pas raisonnable.

On avait déjà donné, en 1870, une bonne somme à Riel pour qu'il demeure en dehors de la nouvelle province du Manitoba, qu'il avait contribué à former. Il prétendait maintenant que, dans l'automne de 1873, l'abbé J.-B. Proulx lui avait été envoyé avec une offre de \$35,000

⁹ *La Question Riel*, p. 6.

s'il consentait à quitter définitivement le pays, où il était revenu et où il avait même été élu à la Chambre des Communes. De plus, lorsque Mackenzie avait succédé à sir John A. Macdonald, la même offre lui avait été renouvelée par l'intermédiaire du P. Lacombe et du Dr Fiset de Rimouski ¹⁰.

On ne dit pas pour quelle raison il avait refusé cette somme. Toujours est-il qu'il jugea la demande des Métis une bonne occasion d'acquérir l'argent qu'il avait précédemment dédaigné. Qui peut l'en blâmer? La satisfaction de ses propres intérêts n'empêchait pas le travail pour le redressement des griefs de ses nationaux.

Le seul point un peu louche dans l'affaire est sa déclaration qu'il cesserait son agitation politique sur le paiement de ces \$35,000 et son assertion que, s'il était satisfait, les Métis le seraient aussi. Ce qui pourtant n'autorise personne à le traiter d'homme vénal.

* * *

Je terminerai maintenant ce petit travail de critique par quelques mots sur *le Rôle des Missionnaires en 1885*, qu'on a tant blâmé, sinon dénaturé, dans les cercles métis — je parle de ceux de Saint-Vital — et dans le livre de M. de Trémaudan ¹¹.

J. Le Chevallier qui, si je ne me trompe, est un homme du lac Canard parfaitement au courant du passé de Batoche, affirme que l'Appendice du livre de ce dernier « n'est qu'un ramassis d'erreurs flagrantes, d'assertions sans preuves, pour ne pas dire d'attaques insidieuses et d'insinuations infâmes » ¹².

C'est fort; mais qui, à la lumière de ce que j'ai dû en écrire moi-même, osera dire qu'il y a exagération? C'est pourtant quand ils en viennent à la question spécifique des missionnaires que la dernière partie de cette flétrissure est surtout méritée.

Il fait peine à un chrétien, sans parler d'un prêtre, d'avoir à reproduire les accusations de ces « bons catholiques et bons Français ». Il faut passer par-dessus ses répugnances et montrer jusqu'où peut aller l'outrage de gens qui ne connaissent pas un mot de théologie — savent-

¹⁰ Dr. Stanley, *The Birth of Western Canada*, p. 311.

¹¹ *Hist. de la Nation métisse*, pp. 295-296.

¹² *Le Patriote de l'Ouest*, 29 juillet 1936, p. 1.

ils seulement leur catéchisme? — et qui ont fait preuve d'une aversion farouche pour la vérité historique.

Et puis, voyez donc leur toupet! Cette honteuse attaque finale contre de saints prêtres, qui, à part le P. Touze, avaient blanchi dans l'exercice du plus pur dévouement au bien-être de fidèles qu'ils aimaient comme leurs enfants, est, pour la clique de Saint-Vital, « un *devoir* pénible, mais impérieux. Leurs témoignages et leurs écrits nous ont valu trop d'humiliations pour les passer sous silence », assurent-ils ¹³. C'est-à-dire: il faut maintenant nous venger de ce que, placés dans la nécessité de faire un serment, ils n'aient pas voulu aider à notre cause en rendant un faux témoignage et aient par là fait tort aux nôtres!

Nos censeurs devraient pourtant savoir que, grâce à Dieu, il y en a encore qui ont peur d'enfreindre le huitième commandement.

« Pourquoi, osent-ils demander, les Pères André et Fourmond s'associèrent-ils à Charles Nolin, qui avait reçu du Gouvernement une généreuse récompense pour sa trahison, pourquoi se concertèrent-ils avec ce dernier pour préparer une série de déclarations assermentées ¹⁴ ? »

On ne saurait être plus impudent. Des prêtres s'entendre avec un traître pour préparer de faux témoignages! A-t-on jamais vu chose pareille? Cette seule insinuation suffit à démontrer quelle idée ils ont de la sainteté d'un serment. Ils mesurent évidemment les autres à leur aune.

Et puis, ce Charles Nolin, leur bête noire à eux, mais pour les autres le plus honorable des Métis dont les noms sont passés à l'histoire ¹⁵, n'était pas un traître, en dépit de détracteurs aigris par l'insuccès. C'était un Métis instruit, un homme de caractère, qui avait déjà eu maille à partir avec Riel lors de l'insurrection de la Rivière-Rouge, et qui, fortement en faveur du mouvement de protestation contre la carence du Gouvernement fédéral en 1885, se retira de ce mouvement dès qu'il eût vu la marche aussi inconstitutionnelle que dangereuse que Riel voulait lui imprimer.

C'est là ce qu'on appelle trahison, à Saint-Vital! Tous ceux qui ne sont pas inféodés à la clique diront que c'est au contraire la marque

¹³ *Hist. de la Nation métisse*, p. 427.

¹⁴ On veut dire ici « sous serment ». Assermenté se dit des personnes, non pas de leurs dépositions.

¹⁵ Avec François Bruneau et Roger Goulet.

d'un bon sens qui n'est pas sans mérite: savoir s'arrêter lorsqu'on aperçoit le casse-cou.

Quant aux récompenses du Gouvernement, généreuses ou non, je les ignore. Si Nolin occupa subséquemment certaines positions avantageuses, elles furent la juste reconnaissance de ses capacités et de son esprit pondéré. Tout ce que je sais, c'est que, lorsqu'il se réfugia à Prince-Albert après avoir échappé aux griffes de Riel, qui avait décrété sa mort, il fut emprisonné par les autorités locales qui, le sachant parent de Riel et en faveur des droits métis, fermaient les oreilles à ses protestations d'innocence. Si bien que Riel avait coutume de montrer son sort comme devant être l'apanage de quiconque manifestait des velléités de désertion.

Les compilateurs de l'Appendice paraissent avoir sur le cœur la lettre du 12 juin 1885 (peu après les troubles), dans laquelle six Pères affirmaient: Louis Riel « ne mérite pas les sympathies de l'Eglise catholique »¹⁶. Voudraient-ils donc que ces missionnaires aient déclaré que celui qui l'avait ouvertement reniée et vilipendée, puis avait fait apostasier nombre de ses gens, qui s'étaient jusque-là montrés ses enfants dociles; que celui dont l'action avait occasionné le meurtre de deux de ses prêtres et avait été la cause immédiate de la ruine complète de la colonie¹⁷ et la cause indirecte d'autres attentats, avait bien mérité de l'Eglise?

¹⁶ *Hist. de la Nation métisse*, p. 428.

¹⁷ « L'an dernier, à cette même saison, il m'est arrivé de visiter le pays que je viens de mentionner. Comme j'étais heureux de voir la beauté des champs en culture, tout le long de la route, et les espérances qu'entretenait la population établie sur la rive est de la rivière! A chaque maison où j'étais accueilli, je félicitais les gens de l'énergie et du goût qu'ils avaient déployés dans la construction de leurs jolies résidences et dans la culture du sol. Je ne pouvais me lasser d'admirer le contraste qui frappait mes yeux en me rappelant que cette vallée arrosée par la Saskatchewan n'était rien autre chose, il y a quelques années, qu'un pays sauvage, complètement inhabité, tandis que depuis elle était devenue un magnifique établissement parsemé de belles résidences et de riants jardins: une magnifique prairie où paissaient des troupeaux considérables.

« A chaque maison où je m'arrêtais, j'étais frappé du confort qui y régnait. La population semblait heureuse et pleine de confiance dans l'avenir. Hélas! que j'étais loin de songer au terrible sort qui l'attendait! Mais Riel parut comme un nuage dans le ciel pur; sa présence bouleversa tout cet heureux pays.

« Quel désolant spectacle a frappé mes yeux, l'autre jour, quand je visitai cette même paroisse de Saint-Antoine! Les résidences que j'avais tant admirées l'an passé, étaient presque toutes brûlées jusque ras le sol; celles qui étaient restées debout n'étaient qu'une masse de ruines. Les champs et les jardins avaient été laissés à l'abandon; chevaux et bestiaux étaient partis, les seuls qui fussent restés étaient ceux qui ne valaient pas la peine d'être emmenés.

« Partout où je suis allé, j'ai été frappé par le spectacle de la misère et de la pauvreté. Ça été une dure épreuve pour moi. Nombre de maisons étaient sans occupants, leurs propriétaires étaient morts ou absents. A la vue de toutes ces ruines, je ne pus retenir mes larmes, tant mon âme était remplie de douleur.

« Qui aurait pu rester insensible à la vue de ces pauvres et infortunées mères de

Il ne faudrait pourtant pas se laisser trop aveugler par ses préjugés ni céder trop facilement aux réclamations de sa rancune.

Pour juger sainement de la position prise par les missionnaires de la vallée de la Saskatchewan, il faut bien se pénétrer de ceci : avant l'arrivée de Riel, sa colonie (lac Canard, Saint-Laurent, Batoche, Saint-Louis, etc.) formait un véritable paradis terrestre au double point de vue religieux et social. Les Métis, hommes simples et droits, très honnêtes gens sans être de forts travailleurs, regardaient leurs prêtres non seulement comme les représentants de Dieu, mais comme leurs vrais pères, leurs guides sûrs et leurs amis fidèles.

Il faudrait pouvoir citer ici dans son intégrité telle longue lettre du P. Fourmond, pour pouvoir acquérir une idée de l'état de contentement et de mutuelle affection dans lesquels vivait alors ce petit peuple. Nulle part ailleurs une société idyllique comme celle-là.

Et voilà qu'un étranger s'en vient des lointains Etats-Unis y mettre tout sens dessus dessous, sans scrupule aucun, et semer partout le trouble et la révolte contre les autorités constituées, pour ne récolter que la désolation et la ruine. N'était-ce pas là assez pour porter les pères et protecteurs de cette belle famille à s'opposer à des perturbations que leur âge plus avancé et leur prévoyance à l'abri de toute obnubilation mentale leur faisaient pressentir comme devant être un misérable fiasco, une insurrection qui ne pouvait qu'avorter devant l'inégalité flagrante du nombre et des ressources?

Au fort Garry, en 1869, les Métis se trouvaient sous la protection de ses murs et de ses canons. Riel y avait en plus le double des recrues qu'il put ramasser dans la vallée de la Saskatchewan, et le Canada jouissait maintenant des avantages d'une ligne de chemin de fer pour le transport des troupes, qu'il n'avait point lors de l'insurrection de la Rivière-Rouge. Quelle folie, malgré la bravoure et l'habileté des Métis, armés de fusils de chasse en face des canons et des Gatling guns des troupes cana-

famille qui venaient, entourées de leurs enfants, me serrer la main. Elles semblaient la personnification de la désolation.

« Les petits enfants ne présentaient pas une apparence moins attendrissante. Je les vois encore devant moi, pleurant à chaudes larmes en me racontant les malheurs qui leur étaient arrivés. Ils avaient perdu tout leur linge au sac de Batoche et, à leur retour, ils trouvèrent tous les meubles mis en pièces et les murs de leurs maisons complètement dénudés. C'est dans cet état que je les ai trouvés, exposés à mourir de faim à moins de secours immédiats » (*Le Véritable Riel*, p. 10).

diennes, de même simplement penser à se mesurer avec celles qui ne pouvaient manquer d'arriver de l'Est!

Et pourtant, l'objection principale des missionnaires n'était pas là. C'était pour eux une affaire de conscience. « Obéissez à vos supérieurs », dit saint Paul, et soyez-leur soumis ¹⁸. » « Pour ce qui est de la sédition, qui n'est autre chose que la révolte contre l'autorité civile légitime, l'Eglise l'a toujours réprouvée », dit Tanqueray.

Longtemps auparavant, saint Thomas d'Aquin et d'autres grandes lumières théologiques avaient enseigné qu'on ne peut se soulever contre un pouvoir même tyrannique, à moins que cette tyrannie ne soit intolérable et excessive et qu'il n'y ait pas d'autres moyens d'y mettre un terme.

Qu'en disent les autorités modernes? « Il n'est pas plus permis de mépriser le pouvoir légitime, quelle que soit la personne en qui il réside, que de résister à la volonté de Dieu. Or ceux qui lui résistent courent d'eux-mêmes à leur perte. « Qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre établi par Dieu, et ceux qui lui résistent s'attirent à eux-mêmes la damnation ¹⁹. » Ainsi donc secouer l'obéissance et révolutionner la société par le moyen de la sédition, c'est un crime de lèse-majesté non seulement humaine, mais divine ²⁰. »

Cet enseignement ne nous vient pas du premier venu, mais de l'autorité infaillible de Léon XIII lui-même, telle qu'exprimée dans son encyclique *Immortale Dei*. Les Métis de Saint-Vital peuvent se croire au-dessus de ces prescriptions; mais les missionnaires de la Saskatchewan pouvaient-ils s'arroger le droit de n'en tenir aucun compte?

Non. Mais « une fois le mouvement insurrectionnel lancé, quand ils se virent dans l'impossibilité de l'enrayer, leur caractère de précepteurs de la paix, de la charité, de propagateurs de l'Evangile leur commandait, à notre sens, de garder une stricte neutralité et d'abandonner les Métis à leur sort », répliquent les docteurs de Saint-Vital ²¹.

Voyez donc la belle casuistique! La révolte contre l'autorité légitime est condamnée par l'Ecriture, les théologiens et les papes; mais tout ce que les précepteurs de la paix et les propagateurs de l'Evangile doivent

¹⁸ Heb., XIII, 17.

¹⁹ Rom., XIII, 2.

²⁰ Léon XIII, encycl. *Immortale Dei*, dans le *Véritable Riel*, p. 2.

²¹ *Hist. de la Nation métisse*, p. 427.

faire, d'après eux, c'est d'y consentir une fois que son étendard est levé ou du moins ne pas s'y opposer. En d'autres termes, ce qui est mauvais au début devient bon avec le temps, alors même qu'aucun changement ne s'est opéré au point de vue de la moralité! Et pourtant, nos Métis se croient probablement logiques!

Maintenant, un comble. Savez-vous la véritable raison pour laquelle ces pauvres prêtres, si ignorants de la théologie métisse, s'opposèrent à la Rébellion? Nos véridiques critiques vont vous le dire sans réclamer un sou pour cela. Ce n'était pas pour mettre en pratique les enseignements de l'Écriture, les directives des théologiens ou les ordres des souverains pontifes. Oh! non. « Pour nous, écrivent-ils sans rire, la seule explication possible de cette attitude *contraire au caractère du prêtre* et au sentiment personnel de quelques-uns d'entre eux — impudence et mensonge! — c'est qu'il fallait sauver le Gouvernement d'alors » ²²!

Après cela on peut tirer l'échelle et rire de pitié de ces malheureux dévoyés, qui sont apparemment incapables de voir le ridicule de leurs accusations. Le Gouvernement d'alors! Pauvres Métis! Ces prêtres ne s'en souciaient pas beaucoup plus que leurs propres ouailles, et pour cause.

Ils en étaient tout aussi mécontents, d'autant plus que le principal d'entre eux, le P. Leduc, était allé jusqu'à faire momentanément le sacrifice de son poste dans le *Far West* pour se rendre à Ottawa et plaider leur cause; le P. Végreville avait présenté une pétition au Gouvernement en leur faveur dès le 19 janvier 1884 ²³; le P. André non seulement en avait fait autant, mais avait intercédé dans une lettre au général Middleton, « le conjurant de les épargner » [les révoltés], lui faisant remarquer que « peu parmi eux sont vraiment coupables et qu'il doit leur offrir, avant de les frapper, l'occasion de se soumettre en leur envoyant un parlementaire » ²⁴.

De leur côté, Mgr Grandin, le P. Louis Cochin et d'autres membres du clergé en firent autant.

Or, dans le cas des Métis qui se plaignaient par l'intermédiaire de leurs missionnaires de l'insouciance gouvernementale, on ne fit apparem-

²² *Ibid.*, p. 429.

²³ *Réponse à une Adresse de la Chambre des Communes en date du 1er mars 1886*, p. 430, Ottawa.

²⁴ *Missions de la Congr. des M. O. M. I.*, vol. XXIII, p. 306.

ment aucun cas de leurs communications. Ces prêtres devaient-ils se trouver flattés de pareil dédain? Et l'on voudrait maintenant qu'ils se soient mis contre leurs propres gens qu'ils aimaient tant — j'en ai des preuves — pour sauver ce même Gouvernement d'insouciant? Absurde, M. Charette, absurde; c'est tout ce qu'on peut dire.

L'Appendice se plaint ensuite de ce que « pas un au moins » des missionnaires n'ait demandé la grâce de Riel ²⁵. Ses avocats étaient alors en instance auprès des pouvoirs compétents pour l'obtenir, et on le savait. Eût-ce été de bonne politique pour les membres du clergé catholique de se porter en avant pour contrecarrer les volontés des bruyants orangistes, qui se fussent manifestées d'une manière encore plus violente, et par là plus que contrebalancer l'effet que de semblables pétitions auraient pu créer?

Si les démarches des défenseurs de Riel ne pouvaient aboutir, à quoi eussent servi celles de pauvres prêtres? Simplement à attiser le feu des passions anticatholiques.

Que si l'on veut quand même apprendre ce que pensaient les missionnaires de la grâce de Riel, je puis en citer « au moins un », leur propre supérieur. A la date du 31 août 1885, le P. André écrivait à l'avocat Lemieux:

« Vous devez par ce temps être rendu à Winnipeg, et, dans cette espérance, je vous adresse ces quelques lignes pour vous saluer, pour vous souhaiter succès dans votre louable entreprise, qui est de sauver le pauvre et malheureux Riel ²⁶. »

Après quoi le chapelain du condamné, qui le visitait tous les jours, entrait dans force détails sur sa folie qui durait toujours, détails que j'omettrai par respect pour sa mémoire. On n'est pas plus coupable d'être malade du cerveau que d'être frappé, par exemple, d'affections pulmonaires.

Puis on nous parle de la belle fin que fit le supplicié de Regina, véritable martyr du fanatisme protestant et antifrçais — faisant preuve de sentiments auxquels je ne puis que m'associer. Sa mort, je l'ai toujours dit et je le répète, fut littéralement celle d'un saint, et je vou-

²⁵ *Hist. de la Nation métisse*, p. 430.

²⁶ *Procès Riel*, p. 210.

drais être aussi sûr de mon propre salut que je le suis de celui de l'homme historique qui nous a occupés si longtemps. Dans ce sens, on est heureux de pouvoir s'écrier: *All's well that ends well* ²⁷, tout est bien qui finit bien.

Adrien-G. MORICE, o. m. i.

²⁷ Titre d'une des pièces de Shakespeare.

Chronique universitaire

A l'ouverture des cours des facultés ecclésiastiques, c'est le R. P. Georges Simard, doyen de la faculté de théologie, qui fit la *lectio brevis* sur « le plus grand problème actuel — l'accord du ciel et de la terre ».

* * *

Les RR. PP. Rudolf Smit et Alphonse Breault prêchèrent la retraite annuelle aux élèves de l'Université. Les étudiants de l'Institut de Philosophie ont eu une retraite spéciale sous la direction du R. P. Alfred Bouchard.

* * *

Aux fêtes jubilaires organisées en l'honneur de M. l'abbé Joseph-Urgel Forget, curé d'Embrun et bienfaiteur de notre institution, les RR. PP. Joseph Hébert, recteur, et Henri Morisseau étaient présents, tandis que le R. P. Edmond Lemieux, natif de cette paroisse, prononçait le sermon de circonstance.

* * *

L'Université s'est associée aux réjouissances qui ont marqué le cinquantième de l'ordination sacerdotale d'un de ses anciens professeurs, le R. P. Albert Antoine, actuellement au Texas.

Un des frères convers les plus méritants du personnel, le R. F. Edouard Roy, a célébré le vingt-cinquième anniversaire de son oblation perpétuelle.

* * *

Nos félicitations à M. Garon Pratte, C. R., qui vient d'être nommé juge de la cour supérieure de Québec, à M. le major Gustave Lanctôt, récemment promu à la fonction de conservateur des Archives nationales, et à MM. Philippe Dubois, Jean Genest, Raoul Mercier et Hubert Pothier, faits conseils du roi.

* * *

Deux de nos gradués du prémedical, MM. Jean-Paul Bourque et Pierre Bélanger, ont terminé avec grand succès leur cours de médecine à l'Institut catholique de Lille. M. Bourque a obtenu son doctorat avec la mention « summa cum laude ».

* * *

L'Université a été heureuse de voir un de ses anciens, l'honorable M. P. Dewan, devenir ministre de l'agriculture de la province d'Ontario.

* * *

La Légation de France a remis au R. P. Recteur deux médailles de l'Académie française: l'une destinée à l'Université en témoignage de la culture supérieure qu'elle rayonne, l'autre, au regretté Père Louis Le Jeune, pour son œuvre d'érudit.

* * *

Succédant au Dr Télesphore Fink, le Dr Philippe Bélanger, président du personnel médical de l'hôpital général d'Ottawa, a été nommé médecin officiel de l'Université, pour un temps déterminé.

* * *

A Toronto, dernièrement, le R. P. Georges Verreault, a été élu président honoraire de l'Association des Hôpitaux d'Ontario.

* * *

Vice-président de la Société des Écrivains canadiens, le R. P. Georges Simard s'est rendu au Salon du Livre, à Montréal.

* * *

Le R. P. Recteur présida une des séances de la réunion annuelle de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, à laquelle assistèrent aussi les RR. PP. Georges Simard et Henri Matte. Il y prononça une allocution.

* * *

Les représentants de l'Université aux réunions de l'A.C.F.A.S., cette année, furent les RR. PP. Georges Simard, Henri Matte et Julien Gendron.

* * *

Au congrès annuel de la Société canadienne d'Histoire de l'Eglise catholique, tenu à Toronto, le R. P. Henri Saint-Denis présente un travail sur « la révolution rationaliste au XVIIIe siècle », et le R. P. Lorenzo Danis fait un discours sur « l'histoire du droit de propriété ».

* * *

Un des plus anciens élèves de l'Université, M. W. J. Lynch, qui fut étudiant avant que le collège ne devint université civil, c'est-à-dire avant 1866, est décédé récemment. R. I. P.

La mort subite de M. William Unger, C. R., avocat éminent de la capitale, a profondément attristé son *Alma Mater*. R. I. P.

Nous ne saurions oublier de mentionner la mort de M. le Dr. Hermann Herder, chef de la maison des Editions Herder. R. I. P.

* * *

L'Université fut représentée aux obsèques de Son Excellence Mgr Hermann Brunault, évêque de Nicolet, par le R. P. Ubald Boisvert.

* * *

Le R. P. Auguste Morisset, bibliothécaire de l'Université, suit des cours cette année à l'Université Columbia de New-York. C'est le R. P. Raymond Shevenell qui le remplace.

* * *

La Société des Conférences a repris ses travaux de plus belle.

M. Henri Bourassa, avec sa merveilleuse éloquence, rappela vigoureusement « les tâches nécessaires » de l'heure présente.

Dans une conférence illustrée, le R. F. Marie-Victorin, F.E.C., charma son auditoire en parlant du « Jardin botanique de Montréal et l'éducation ».

« Le problème de l'éducation dans la province de Québec » fut discuté avec beaucoup de loyauté par l'honorable Albini Pâquet, secrétaire de la province de Québec.

M. Philippe Cantave, représentant d'Haïti au Canada, donna une très intéressante conférence illustrée sur son pays. Les projections furent expliquées par M. Louis-Philippe Langlois, l'un de nos anciens,

directeur de Canada-Voyages, qui accompagnait M. Cantave. A cette occasion, Son Excellence le ministre des Etats-Unis au Canada, l'honorable Norman Armour, rappela des souvenirs de son stage à Haïti.

Avec compétence et brio, le R. P. Gabriel Morvan parla du « théâtre au moyen âge ».

* * *

Une trentaine d'anciens élèves qui terminèrent leurs études en 1925 ont tenu leur *conventum* cet automne et sont allés passer quelques jours au lac Poisson-Blanc.

* * *

Notre équipe juvénile de rugby s'est distinguée cette année en remportant le championnat régional.

* * *

Sous l'experte direction du R. P. Alphonse Tessier, *la Rotonde*, organe de la Société des Débats français, continue de progresser et fait excellente figure parmi les publications du genre.

* * *

L'Almanach universitaire, qui vient de paraître, est dû à l'initiative du R. P. Henri Morisseau, directeur des services étrangers.

* * *

L'Ecole d'Action catholique, par la voix des RR. PP. Gustave Sauvé, Henri Matte, André Guay et Charles Cournoyer, donne régulièrement des conférences fort appréciées.

A une des réunions de l'Ecole, M. Gérard Thibault, député de Mercier à l'Assemblée législative de Québec, parla des « responsabilités du chef dans la société ».

Les RR. PP. Gustave Sauvé et André Guay ont donné quelques cours sur « les enseignements pontificaux en matière sociale », à la faculté de théologie du Grand Séminaire de Montréal.

La Ligue du Bon Cinéma, de fondation récente, offre des séances deux fois par mois.

* * *

Devant les membres de la Société des Débats français, le R. P. Georges Simard fit une lumineuse conférence sur « le Séparatisme ».

L'ouvrage du R. P. Simard, *les Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies*, vient de paraître et ne manquera pas de faire la joie des esprits cultivés.

* * *

La vibrante allocution du R. P. Victor Lelièvre, prédicateur renommé et apôtre du Sacré-Cœur, a laissé une impression durable chez les élèves qui eurent le bonheur de l'entendre.

* * *

La Société thomiste de l'Université, avec le concours de l'A.C.F.A.S., a fait venir M. le professeur Jacques de Monléon, de l'Institut catholique de Paris et de l'Université Laval, qui donna une conférence sur « quelques aspects de l'art ». Devant les étudiants de l'Institut de Philosophie, il parla sur le marxisme.

A une des réunions régulières de la Société thomiste, le R. P. Marcel Bélanger, professeur à la faculté de théologie, traita de « la primauté du Christ ».

* * *

C'est à l'Université que se sont réunis, relativement à la question des Indiens, les vicaires apostoliques des différentes régions du Nord-Ouest, à savoir Nosseigneurs Breynat, Turquetil, Guy, Falaise, Lajeunesse et Clabaut, ainsi que plusieurs provinciaux oblats.

* * *

Depuis cet automne, M. Amédée Bénéteau, qui occupa divers postes dans le ministère de l'instruction publique d'Ontario, fait partie du personnel de l'Ecole normale.

* * *

Lors d'un congrès régional des instituteurs et institutrices, M. Roger Saint-Denis, professeur à l'Ecole normale, expliqua les changements apportés au programme scolaire des écoles primaires de la province d'Ontario.

Il donna aussi une conférence illustrée, au Caveau, sur « la littérature et la peinture au XVIIIe siècle ».

* * *

Devant un nombreux auditoire, à Bourget, M. Joseph Béchard, professeur à l'Ecole normale, traita des devoirs des parents et des commissaires scolaires dans la tâche de l'éducation.

* * *

Après avoir été professeur à l'Université pendant plusieurs années, M. Lucien Laplante vient d'être nommé inspecteur d'écoles bilingues sur un large territoire de la province d'Ontario.

* * *

M. Louis Charbonneau, professeur à l'Ecole normale, cumule les fonctions de président de l'Association Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa et de président général du Caveau.

* * *

Longtemps professeur à l'Université, M. Aimé Arvisais est sous-secrétaire de l'Association d'Education d'Ontario et président de la section pédagogique de l'Association Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa.

* * *

La faculté de théologie a eu la bonne fortune d'obtenir la collaboration de M. l'abbé Raymond Limoges, chapelain des Servantes de Jésus-Marie, qui enseigne la théologie morale aux étudiants des facultés ecclésiastiques.

Le R. P. Léo Deschâtelets, ancien professeur à la faculté de théologie, occupe la charge de sous-secrétaire (*vice segretario*) dans le Secrétariat international de l'Union missionnaire du Clergé.

* * *

Sous les auspices de la Ligue canadienne de la Société des Nations, Mme Malaterre-Sellier, représentante de la France à Genève, donna une conférence sur le travail social de la S.D.N. et l'esprit religieux dans les affaires internationales.

* * *

De retour d'un voyage de plusieurs semaines en Espagne, M. John Sheahan Connolley, journaliste catholique de Toronto, nous fit part de ses impressions dans une conférence extrêmement intéressante.

* * *

M. l'abbé Félix Gaboury, du diocèse de Joliette, fit passer sur l'écran de la salle académique plusieurs vues cinématographiques prises récemment en Europe.

* * *

Invité par l'Association des Bibliothécaires d'Ottawa, M. G. R. Lomer, bibliothécaire de l'Université McGill, a donné, dans la salle académique, une conférence illustrée sur « Saint-Pierre et le Vatican ».

* * *

La Société historique d'Ottawa a fourni à ses membres l'occasion d'entendre le bibliothécaire du parlement, M. Félix Desrochers, dans un magistral discours sur « les événements de 1837 ».

Les élections annuelles ont donné à la Société historique d'Ottawa l'exécutif suivant: président, M. Roger Saint-Denis; vice-présidents, M. Félix Desrochers et le R. P. Louis Taché, c. s. sp.; secrétaire, le R. P. Alphonse Tessier; trésorier, M. Lucien Brault; directeurs, les RR. PP. Georges Simard, O. M. I., et Thomas Charland, O. P., et MM. Gustave Lanctôt, Francis Audet, Pierre Daviault et Robert Rumilly.

* * *

Dans une joute oratoire sur le problème suivant: « La démocratie est adaptée aux périodes de prospérité seulement », MM. Giles McCarthy et Harold McLellan ont triomphé des représentants des Universités Acadia et Mount Allison.

* * *

M. Gérard Gobeille, en compagnie d'un représentant de l'Université McMaster, a parcouru tout l'Ouest canadien, où lui et son collègue ont remporté une victoire complète dans une série de six débats inter-universitaires.

On nous permettra de reproduire une lettre du maire d'Ottawa au R. P. Recteur:

Dear Father Hébert:

It was extremely pleasing to read in the papers today that a student of the Ottawa University was one of the debating team that established an exceptional record by winning every debate on their recent tour. I should like to offer my congratulations to the University and to Mr. Gerard Gobeille. Citizens of the Capital are proud of this achievement.

Sincerely yours,

Stanley LEWIS.

* * *

Le nouvel exécutif du Conseil des Etudiants de l'Université d'Ottawa se compose comme suit: directeur, R. P. A. Guindon; président, M. Gérard Gobeille; vice-présidents, MM. Jean-Jacques Bertrand, Richard Charbonneau et Jean Tittley; secrétaire, M. Hector McDonald; conseillers, MM. Harold McLellan et Jean-Paul Barsalou.

M. Richard Charbonneau fut envoyé comme notre représentant à la réunion de la Fédération nationale des Etudiants des Universités canadiennes, tenue à Winnipeg.

* * *

La fête de la Sainte-Catherine a été célébrée par les « philosophes » de la faculté des arts, qui ont organisé une soirée dramatique et littéraire, et aussi par les étudiants de l'Institut de Philosophie, qui ont présenté une séance comportant un programme musical et la lecture de travaux par MM. L.-C. Hurtubise, sur « le terme oral », Henri Charbonneau, sur « le fondement psychologique de la pédagogie », et Victor Côté, sur « private property ».

L'intéressante allocution du R. P. Julien Peghaire, C. S. Sp., a clos cette réunion.

* * *

Il importe de signaler une heureuse initiative: l'Université assume l'impression d'ouvrages de ses professeurs et de ses gradués. Les souscripteurs aux *Publications sériees* recevront chaque année deux ou trois volumes, avec une forte remise sur le prix de vente.

* * *

A l'occasion de la fête patronale de l'Université, l'Immaculée-Con-

ception, il y eut grand'messe célébrée par le R. P. Recteur, bénédiction du très Saint-Sacrement avec chant de la Schola Cantorum de l'Ecole de Musique, dirigée par le R. P. Conrad Latour, et, la veille, séance musicale et dramatique, organisée par les étudiants, qui interprétèrent une comédie d'Anthony Mars.

* * *

Dans la salle académique, Mlle Lucille Gagné, élève de l'Ecole de Déclamation de l'Université, donne une récitation de poésies très goûtée du public, ainsi que le sont les intermèdes de piano de M. Yvon Déziel et de Mlle Renée de Bellefeuille, élèves de l'Ecole de Musique de l'Université

* * *

Tout récemment, le R. P. Conrad Latour a fait une causerie sur « le cantique liturgique », à l'Heure dominicale de Radio-Canada.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

PARTIE DOCUMENTAIRE

LE PLUS GRAND PROBLÈME DE L'HEURE ACTUELLE ¹

L'accord du ciel et de la terre.

Le plus grand problème que nous ayons à résoudre n'est pas de connaître le ciel ou la terre, c'est d'accorder ensemble l'un et l'autre.

L'antiquité n'eut guère ce souci. Le monde occidental chrétien, qui en fut toujours obsédé, est sur le point de périr, faute de s'en être libéré raisonnablement.

Avant la venue du Christ, le petit peuple juif, porteur du messianisme, adore Yahweh, sans s'intéresser aux secrets de la nature. Autour de lui et l'enveloppant de toutes parts, les Grecs et les Romains, enclins à la philosophie, au droit, aux lettres, aux arts et aux sciences, s'inquiètent peu d'une destinée et d'un Dieu dont ils méconnaissent d'ailleurs l'importance, la nature et le culte. Seul Philon essaie de réconcilier Jérusalem et Athènes.

Mais à peine le christianisme, tel un ferment incoercible, a-t-il pénétré la pâte païenne que le conflit éclate entre la sagesse divine et la sagesse humaine. Les luttes de l'Empire contre l'Eglise, les subtilités des hérésiarques contre les doctrines révélées, les mœurs dissolvantes ou stoïciennes d'un monde qui ne comprit jamais bien l'action de la matière sur les âmes témoignent assez de la violence des premiers chocs de la foi chrétienne et de la culture gréco-romaine. Il fallut des millions de martyrs, des docteurs incomparables et des moines prestigieux d'ascétisme pour couvrir en même temps le front immense d'une attaque partout furieuse.

Vains, toutefois, auraient été les combats si l'enseignement nouveau n'eût triomphé, et manifestement, de la sagesse antique.

Cette heureuse victoire s'opéra tout d'abord dans le for intérieur du plus grand des Pères et des docteurs de l'Eglise. Une fois maître de la vérité, grâce, du reste, à des lumières divines et à des charismes du plus haut ton, saint Augustin entreprit d'harmoniser la foi et la raison, telles qu'elles se montraient aux esprits de ses contemporains. La synthèse qu'il élaborait, trop souvent hélas! sous forme de polémique, contenait un corps de doctrines puissant qui a rempli jusqu'à date un rôle insurpassé dans le monde chrétien.

Disons, sommairement, que l'évêque d'Hippone rassembla les richesses de la pensée alexandrine et celles de la pensée chrétienne. Puis... le monde romain s'effondra.

¹ *Lectio brevis* prononcée devant les professeurs et les élèves des facultés ecclésiastiques, le 15 septembre 1937.

I

LE THÉOCENTRISME DU MOYEN ÂGE.

Trente ans après, les Germain, nos pères, entrent dans le giron de l'Eglise. Et c'est d'eux que le fils de sainte Monique sera le précepteur et le maître. Huit siècles durant il s'emploiera, par ses disciples, à façonner les âmes, les esprits et les cœurs de l'Europe baptisée. On peut mesurer son influence en considérant les sommets où il conduisit son pupille et son élève. L'Empire et les nations naissantes acceptent le joug de la papauté; le savoir humain se développe en fonction de la théologie; la vertu et les mœurs grandissent sous le souffle unique de la grâce et des leçons évangéliques. Il y a une chrétienté qui se gouverne, qui pense et aime en commun. Elle s'est édifiée sous le signe de la foi et de la *Cité de Dieu*, et elle se maintient une sur ces hauteurs. Au besoin elle sait se soulever en masse pour bouter dehors les mécréants arabes. Chez elle, le surnaturel est si intense et si fort qu'il exerce pour ainsi dire un impérialisme quelque peu gênant à l'égard de la nature. Le temporel est trop effacé, presque absorbé par le spirituel. Peu s'en faut que l'Eglise et la chrétienté, c'est-à-dire le monde temporel organisé d'après le spirituel, ne s'identifient complètement. C'est l'ère du théocentrisme le plus marquant et le plus élevé de tous les âges. Nous sommes au point culminant de l'histoire.

Voilà le monde de l'époque augustinienne de l'Eglise.

Il y aurait erreur à croire que l'augustinisme politique et l'augustinisme universitaire découlaient tout entiers des doctrines de saint Augustin. L'un et l'autre dépassaient les conceptions du maître, en ce sens qu'ils forçaient ses principes essentiels et les présentaient sans leurs nuances. Toutefois l'attitude doctrinale des augustiniens comportait des dangers, et la Providence, véritable institutrice des hommes, allait se charger d'y parer.

C'est au XI^e siècle, par Bologne et le droit romain, et au XII^e, par Paris et l'averroïsme, que les premières irruptions de la renaissance romano-grecque se produisirent. L'humanité, l'homme se révélaient à nos aïeux sous les formes de l'Etat et de la philosophie. Ni Gratien ni Thomas d'Aquin ne dominèrent tout à fait les leçons d'Irénéus et de Siger de Brabant. Toutefois, les connaissances qui étaient nécessaires pour sauvegarder l'intégrité de la nature, même sous l'action puissante de la grâce, se trouvaient amplement offertes aux esprits de la fin du moyen âge. La *Somme théologique* ou, pour mieux dire, les œuvres de saint Thomas réunissaient vitement, en un tout organique, la sagesse surnaturelle d'Augustin et la sagesse naturelle des Grecs, prenant de celle-ci ce qu'elle contenait d'assimilable par des croyants et des chrétiens.

Mieux équilibré, le monde allait-il continuer d'avancer? Hélas! vingt ans après la mort de saint Thomas, une boîterie de gauche, et très prononcée, commence à se manifester, et elle ira augmentant sans cesse jusqu'à nos jours où tant d'intellectuels ont perdu même l'idée de ce qu'est marcher droit.

Et comment donc?

II

L'HUMANISME DES TEMPS MODERNES.

L'âpre goût pour la créature, éveillé au cœur de l'homme à la minute sombre du crime paradisiaque, n'a jamais cessé de jouer contre l'humanité, chaque fois que celle-ci s'est senti remuée par quelques grandes commotions historiques. Voilà pourquoi Bologne, Paris et Florence, qui eussent dû ne procurer que des enrichissements à l'Europe chrétienne, devinrent les points de départ et les centres d'égarements prodigieux.

Le légisme, l'averroïsme, la Renaissance sont autant d'étapes vers une plus grande prise de possession de l'homme. Le malheur veut qu'ils aient été, de plus, autant de manières d'évincer Dieu de l'humanité. Le légisme soustrait l'Etat à la suprématie spirituelle de l'Eglise. L'averroïsme émancipe la philosophie de la théologie. Par les lettres, les arts et les sciences, la Renaissance recherche le beau et l'utile pour eux-mêmes, comme s'ils étaient des fins en soi. Aussi, quelle descente, grand Dieu ! A la fin du moyen âge, l'homme vit en plein surnaturel. Après, voyez un peu. Le légisme écarte Dieu de la société civile ; l'averroïsme, un instant refoulé par saint Thomas et les grandes écoles scolastiques, prépare, à la sourdine, la laïcisation de la philosophie, qui ne s'accomplira que trop avec Descartes, Kant, Rousseau, Comte et Marx. La Renaissance ramène les mœurs païennes ; et les sciences, dégagées du contrôle supérieur de la philosophie et de la théologie, nous jettent, pour leur part, dans la matière, l'économique, le capitalisme et le communisme. Si bien qu'aux yeux des penseurs absolument au diapason de notre siècle, l'homme n'est plus qu'un être sans Dieu, sans âme spirituelle, sans destinée éternelle, sans personnalité. A peine reste-t-il la molécule ou l'atome d'une classe, d'une race ou d'un Etat totalitaire, desquels il doit attendre et recevoir la plénitude d'un bonheur, court à l'égal de la vie terrestre.

La cause d'une telle aberration n'a pas à être recherchée indéfiniment. Sans doute, la faiblesse métaphysique d'une intelligence située au plus bas degré de l'immatérialité, les tares laissées par le péché originel et des atavismes séculaires expliquent des déviations de cette ampleur. Mais nous, les scolastiques de huit siècles, nous avons bien à nous frapper quelque peu la poitrine, à battre notre propre coulpe. Trop confinés dans le théologique où forcément, vu son époque, saint Thomas nous avait laissés, nous n'avons pas eu le flair de descendre, à temps et suffisamment, dans le domaine de la philosophie et, par celui-ci, dans les arts et les sciences. Encore un peu et nous allions oublier de monter par la sagesse infuse jusqu'au Dieu vivant de la foi.

Voulez-vous des preuves ? Ouvrez les revues quelque peu sérieuses ou les livres vraiment à la page. Vous y verrez discuter des relations entre les sciences naturelles et la philosophie, entre les sciences historiques et la morale catholique, entre la philosophie et la théologie. Est-ce assez singulier qu'après saint Augustin et saint Thomas nous en soyons encore à chercher s'il existe et ce que serait une philosophie chrétienne ? Il y a mieux. Je me souviens qu'étant jeune scolastique j'entendais mon vénéré professeur de dogme exposer la querelle qui divisait alors les théologiens sur les rapports à établir entre la vie ordinaire du fidèle et la vie plus haute du mystique. Qu'était-ce, en somme, sinon l'inintelligence de la hiérarchisation des sagesse théologique et infuse ?

Longtemps l'échelle du savoir a été brisée. L'on n'a plus été capable d'y monter ou d'y descendre. Ce malheur explique la dispersion et la dégradation de nos sciences, et pourquoi nous vivons enfoncés dans le multiple et la matière. Nous nous mouvons, nous nous agitions en plein humanisme, et dans le pire, l'humanisme anthropocentrique, celui qui fait de la raison et de l'homme leurs fins et leurs félicités. Bref, la société contemporaine n'est pas organisée en fonction de la foi ni du thomisme. A ce point de vue, saint Thomas a subi un échec. Il n'a pas pu conserver la chrétienté — je ne dis pas l'Eglise — que saint Augustin avait façonnée.

Ce formidable effondrement a peut-être son explication dans une cause qui dépasse l'intelligence et le vouloir des hommes. L'exploration de l'être est chose si considérable qu'il faut de nombreuses équipes pensantes pour la conduire à bonne fin. Pendant huit siècles, les docteurs catholiques en ont eu assez de creuser le donné révélé. Durant huit autres siècles, bien des chercheurs et des savants, souvent indifférents,

sinon hostiles à la foi, se sont employés à scruter les entrailles de la nature. Maintenant que le spirituel et le temporel sont bien distingués, qu'ils ont reçu chacun son développement propre, ne serait-ce pas le temps que nous nous efforcions de les unir en tenant bien compte de leurs valeurs respectives?

III

L'HUMANISME THÉOCENTRIQUE DES TEMPS NOUVEAUX.

L'instrument existe qui peut réussir cette besogne. Car l'Eglise n'a jamais abandonné le thomisme. Bien au contraire: elle n'a cessé de le recommander. Et celui-ci, malgré bien des retards et des gauchissements dont il est sorti victorieux, est prêt à entreprendre la synthèse que tant d'esprits désirent, cette synthèse où l'on trouverait non plus le théocentrisme trop exclusif, non plus l'humanisme anthropocentrique, mais l'humanisme théocentrique, le véritable humanisme intégral. Ceux-là qui connaissent la grandeur de l'homme et qui ont éprouvé les désirs réels, quoique conditionnés et inefficaces, d'une vision et d'une félicité qui les dépassent, comprennent que la seule conjugaison du ciel et de la terre est capable de donner aux contemporains le bonheur temporel et le bonheur éternel à quoi ils tendent d'un même élan et d'une même ardeur.

C'est pourquoi l'influence de saint Thomas est-elle plus dans le devenir que dans le passé. S'il surgit une nouvelle chrétienté, c'est grâce au thomisme qu'elle se développera et durera. Les papes le savent bien. Du moins est-ce la grave leçon qui se dégage éloquemment de la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*. Le souci constant de cette charte, la plus considérable que les pontifes romains aient jamais publiée sur la question des Universités, n'est-ce pas de grouper toutes les branches du savoir? N'est-ce pas d'unir les sciences naturelles à la philosophie, la philosophie chrétienne à la science théologique?

La chose est trop claire pour qu'il y ait lieu d'insister. Mieux vaut quitter ces hauteurs et examiner la situation actuelle.

Combien de savants, même catholiques, commencent à découvrir vers quel côté ils doivent tourner leurs efforts et leurs recherches? Parmi ceux qui ne l'ignorent pas, il me plaît de mentionner, au premier rang, monsieur Jacques Maritain dont le thomisme robuste et le sens chrétien si remarquable méritent des égards particuliers. Les jeunes ne trouveront pas de maîtres mieux adaptés aux besoins de leur époque. Pour eux, il devrait être le compagnon de tous les jours, grâce à la lecture des livres qui s'intitulent *les Degrés du Savoir*, *Du Régime temporel de la Liberté*, *Science et Sagesse*, *Humanisme intégral*. Car enfin nous ne vivons plus au moyen âge, ni non plus aux temps modernes. Nous entrons dans une ère nouvelle. A nous de le comprendre et de nous rendre utiles à la culture et à la civilisation.

Au Canada français, où en sommes-nous relativement à ces questions primordiales? Vous ne l'ignorez pas, un long réquisitoire a été dressé contre notre enseignement. Et, sur certains points, de hauts personnages à l'esprit ouvert, fort mesuré et très nuancé, se sont rencontrés avec des critiques nationalistes et amers. La défense estimerait-elle que l'attaque est invincible? Toujours est-il qu'il n'y a pas eu de réplique valable, à ma connaissance du moins. Il va sans dire que ce n'est pas l'heure de traiter cette question. J'avoue qu'il ne me déplairait pas d'entreprendre un plaidoyer *pro domo*. Peut-être accepterais-je une part des faits allégués, mais sûrement, je m'efforcerais de les expliquer, autant, même plus par la complexité de notre histoire que par l'incurie et la lâcheté d'un peuple jeune.

D'un mot, je dirai que nous semblons être encore à l'époque où les scolastiques oubliaient trop ce qui n'est pas du domaine proprement religieux. Et c'est un grand malheur. Dès là que, sur le terrain de l'enseignement, l'Eglise canadienne occupe une situation exceptionnelle, il nous incombe à nous, prêtres éducateurs, d'orienter, de guider et d'armer pour la vie la jeunesse qui se destine aux carrières profanes, non moins que la jeunesse de l'état ecclésiastique. Besogne ardue, à la vérité, pour des hommes tout adonnés *au spirituel* et, de ce fait, peu disposés à faire naître et à développer les vocations *du temporel*.

Je me hâte de me replier sur notre Université, où toutes les sciences sont tenues en honneur depuis longtemps, où les sciences naturelles et historiques s'enseignent dans leurs relations avec la philosophie et la théologie, où il n'y a pas à craindre que les maîtres, tous ou presque tous docteurs en philosophie et en théologie, négligent d'unir la sagesse philosophique à la sagesse théologique, méconnaissent le sens élevé du problème qui s'est discuté récemment sous la rubrique de philosophie chrétienne.

Ce qui m'intéresse peut-être le plus, en notre Université, ce sont l'Institut de philosophie et l'Ecole des Hautes Etudes politiques. Là, notre jeunesse peut s'instruire en vue d'une action à exercer dans l'arène politique. Là, des hommes plus murs, mais curieux intellectuellement, ont l'avantage d'approfondir les problèmes canadiens à la lumière de nos lois et des principes catholiques. N'est-il pas tout à fait urgent que nous, Français du Canada, nous apprenions bien ce que nous sommes, quelle est notre patrie, quelle forme de gouvernement nous conviendrait le mieux, si nous voulons conserver dans leur intégrité notre nationalité et notre pays?

Avec monsieur Maritain, je vais jusqu'à me demander s'il ne serait pas nécessaire de songer à une fondation d'un genre tout nouveau. Au dire de l'auteur de *l'Humanisme intégral*, il faudrait aujourd'hui des Ordres laïques — à l'instar des anciens Ordres militaires et religieux — dont la destination serait de s'occuper du bien propre de l'Etat. Ils n'appartiendraient pas aux parties politiques. Ils seraient des chefs et des forces présentant et cherchant à appliquer les conclusions qu'ils auraient déduites du rapprochement et de la comparaison des techniques modernes et des vérités chrétiennes. Si jamais une telle création devait se faire, le noyau de ses premières recrues serait celui des élèves laïques de notre Institut et de notre Ecole des Hautes Etudes politiques.

Mais qu'on le sache bien: une tâche aussi noble et aussi étendue que celle des Universités ne s'accomplira jamais si les éducateurs, notamment les maîtres en sacrée théologie, ne s'efforcent de conduire leurs élèves jusqu'à cette charité divine qui devient principe et source de science et de sagesse supérieures ou infuses. C'est une banalité que de le répéter: les œuvres de Dieu ne se développent qu'avec la grâce de Dieu. Ainsi en est-il des Universités catholiques. D'Irsay, dans son ouvrage sur ces Institutions, a rappelé que les maisons d'enseignement universitaire n'ont prospéré qu'aux époques où un grand souffle mystique animait professeurs et élèves. Ainsi, Paris au temps de saint Thomas et de saint Bonaventure; ainsi, Salamanque au siècle de saint Ignace et de sainte Térése; ainsi, Louvain aux jours d'un cardinal Mercier.

Souhaitons qu'une telle aventure arrive à nos Universités canadiennes.

Quant à savoir si l'apostolat universitaire, ainsi compris, est aussi rude et aussi fructueux que l'apostolat missionnaire, c'est une question que j'abandonne à chaque professeur de nos facultés.

Georges SIMARD, o. m. i.,
doyen de la faculté de théologie.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Lexikon für Theologie und Kirche. Dix volumes. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie. In-4.

Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs la publication de deux autres volumes du *Lexikon allemand*¹, le huitième et le neuvième.

Le premier (de *Patron* à *Rudolf*) comprend 8 hors-texte, 11 cartes, 171 gravures, 1040 colonnes et environ 1800 articles; l'autre (de *Rufina* à *Terz*) contient 12 hors-texte, 12 cartes, 134 gravures, 1056 colonnes, 2000 articles.

L'alphabet a assigné à ces deux volumes une liste importante de thèmes intéressants, ayant rapport aux questions habituellement traitées dans cette encyclopédie.

Nous remarquons d'abord plusieurs articles relatifs à la philosophie: *Psychologie*, *Philosophie*, *Scholastik*, *Substanz*, *Skeptizismus*, *Seele*, *Spiritualismus*, *Stoicismus*. Bon nombre d'études touchent à l'Écriture sainte: *Pentateuch*, *Petrusbriefe*, *Propheten*, *Psalmen*, *Römerbrief*, *Schöpfung*, *Sichem*, *Sinai*, *Sintflut*, *Synoptische Frage*, etc. Quelques questions sont consacrées au dogme catholique: *Prädestination*, *Priestertum*, *Richtfertigung*, *Religion*, *Sakrament*, *Seele*, *Seligkeit*, *Sünde*, *Taufe*, etc., ou à la morale: *Prostitution*, *Reichtum*, *Restitution*, *Reue*.

Ceux qui s'occupent de pastorale et du ministère des âmes trouveront des études fort utiles sur les sujets suivants: *Paroisse*, *Ecole paroissiale*, *Psycho-analyse*, *Prédication*, *Pédagogie de la religion*, *Education religieuse*, *Semaines religieuses*, *Apostolat de la bonne presse*, *Apostolat des malades*, *Scrupulosité*, *Direction des âmes*.

Ces deux volumes contiennent des biographies objectives et bien ciselées de personnalités qui se sont fait remarquer dans les domaines scientifique, ecclésiastique ou social, les uns pour le bien et la vérité, les autres pour le mal et l'erreur: *Rosmini*, *Rousseau*, *Scheeben*, *Scheler*, *Schell*, *Schelling*, *Schleiermacher*, *Schopenhauer*, *Söderblom*, *Solowjew*, *Sonnenschein*, *Spinoza*, *Suarez*, *Tauler*, *Tertullian*, etc.

L'archéologie et l'histoire de l'art ne sont pas négligées: *Pietà*, *Pyxis*, *Rauchfass*, *Priester*, *Russische Kunst*, *Taufe Christi*, *Taufstein Sarkophag*, *Schutzmantel*, *Symbolik*, *Synagoge*, avec d'opportunes illustrations.

Dans cette partie de l'alphabet, viennent se ranger en outre des articles bien documentés et utiles pour la géographie et l'histoire des pays (*Philippinen*, *Polen*, *Rumänien*, *Russland*, *Schlesien*, *Schottland*, *Schweden*, *Schweiz*, *Serbien*, *Spanien*, *Syrien*), des peuples (*Ruthenen*, *Sachsen*, *Semiten*, *Slawen*, *Sumerer*, etc.), des provinces ecclésiastiques et des diocèses (*Rom*, *Reims*, *Regensburg*, *Salzburg*, *Sechau*, *Sens*, *Sevilla*, *Soissons*, *Spalato*, *Strassburg*, *Taragona*), toujours pourvus des statistiques les plus

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, tome IV (1934), p. 387, 517; tome V (1935), p. 152, 385-386; tome VI (1936), p. 242-243.

récentes. Dans l'article sur l'Espagne, on porte un jugement objectif sur la guerre civile, dont on fait un résumé des événements jusqu'en juillet 1937 : preuve que le *Lexikon* veut être à la page.

Il y aurait encore à mentionner des questions de droit canonique, de liturgie, d'ascétique et de mystique.

Le dernier volume du *Lexikon* sera accueilli avec joie.

V.-R. C.

* * *

R. P. TONNA-BARTHET. — *Les Evangiles commentés d'après les exégètes anciens et modernes*. Paris, Maison de la Bonne Presse. In-12, XII-361 et XI-369 pages.

Les fidèles auront grand profit à lire cet ouvrage. Le commentaire du R. P. Tonna-Barthet, sans être très savant, ne manque pas de valeur. Des préfaces brèves et claires donnent, avec les biographies des évangélistes, le but et la division de leur œuvre. La marche suivie est uniforme dans les deux volumes : quelques versets de l'Evangile, d'ordinaire quatre ou cinq, suivis de remarques faciles à comprendre et d'une grande sûreté doctrinale.

« Au lieu d'embarrasser ce commentaire par de longues explications, dit l'auteur, nous avons préféré une forme concise pour éclaircir quelques points, et laisser le lecteur méditer librement la parole de vie. » Le R. P. a atteint son but. On trouve à la fin de chaque volume une table analytique bien faite.

Le tout imprimé sur beau papier et en caractères très nets.

R. C.

* * *

Dom ANSCHAIRE VONIER, o. s. b. — *La Victoire du Christ*. Paris, Desclée, De Brouwer, 1935. In-12, 205 pages.

L'auteur se propose d'aider le croyant à mieux comprendre la victoire que Jésus a remportée sur le péché. Considérant d'abord le Christ sous sa formalité de chef, il l'étudie dans ses rapports avec ses ennemis vaincus, le péché, la mort et le démon ; victoire dont il fait participer ensuite le corps mystique lui-même, l'Eglise, par ses sacrements, surtout l'eucharistie, et par sa liturgie. Enfin Dom Vonier montre comment ce triomphe se réalise dans le chrétien, qui sous l'empire de la grâce des vertus et des dons se laisse entièrement subjugué par Dieu.

Ce petit livre, par la simplicité de son exposition, vise la foule des âmes pieuses que dérouterait une technicité trop savante. Il montre comment le baptisé, en vertu de la victoire du Christ dont il participe, doit vivre, dans l'optimiste lumière de la foi, une religion qui consiste fondamentalement dans l'adoration du Père en esprit et en vérité. L'ouvrage se recommande en outre par une solide doctrine étayée sur l'autorité de l'Ecriture sainte et sur les développements théologiques de saint Thomas d'Aquin.

L'auteur aura certainement contribué ainsi à l'avènement du règne du Christ. Et M. le chanoine Lainé, qui a traduit l'ouvrage de l'anglais, aura le mérite d'avoir élargi sa diffusion.

L. O.

* * *

E. NEUBERT, Marianiste. — *Vie de Marie*. Mulhouse, Editions Salvator, 1936. In-12, XXIII-189 pages.

Une vie de Marie n'est certes pas facile à écrire. Sans doute la théologie en général et la christologie en particulier aident singulièrement à dire de la Sainte Vierge la grandeur de son rôle et à décrire la dignité de sa personne. Nous pouvons bien aussi, en nous basant sur des faits d'une valeur historique incontestable, analyser les senti-

ments de l'âme de Marie, par exemple à l'annonciation, à la naissance de Jésus, aux noces de Cana et au pied de la croix. Mais lorsqu'il s'agit de raconter en détail toute l'existence terrestre de la Vierge, on se heurte à des difficultés très graves. Le R. P. qui n'ignorent pas ces difficultés les a surmontées. Si bien que la *Vie de Marie* est de tout point recommandable. Ceux qu'un tel exposé intéresse — et ce devrait être le cas de tous les chrétiens — retireront de la lecture de ce livre un très grand profit: celui de mieux connaître leur Mère selon la grâce, d'apprendre à l'aimer davantage et à mieux pratiquer ses vertus.

R. C.

* * *

S. E. le Card. ALEXIS-HENRI-M. LÉPICIER, O. S. M. — *Saint Joseph, Epoux de la très Sainte Vierge. Traité théologique*. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur. In-8, VII-328 pages.

Le sous-titre indique bien la nature de cet ouvrage. Il ne s'agit pas de ces considérations prétendues pieuses dont foisonnent les manuels d'associations ou les mois de saint Joseph. L'auteur nous présente une étude qui n'admet guère les assertions vagues relevant plutôt de l'imagination que de la réalité théologique. Aussi, les fidèles seront-ils heureux de pouvoir fortifier leur dévotion envers le saint patriarche, grâce à une connaissance plus approfondie de ses vertus et du rôle qu'il joue dans l'économie rédemptrice.

M. B.

* * *

R. P. MARIE-ANTOINE ROY, O. F. M. — *Préparez votre avenir! Conseils aux élèves des Collèges classiques*. Québec, *L'Action Catholique*, 1937. In-8, 395 pages.

Il serait difficile de porter sur ce livre des jugements tant soit peu différents de ceux que formule la lettre-préface de S. E. le Cardinal Villeneuve. Exactitude de doctrine, clarté de style, montre d'expérience en cette matière et de psychologie avertie, telles sont les principales qualités qui le caractérisent.

Le but de l'auteur — faut-il le rappeler? — est essentiellement pratique. Comme l'indique le sous-titre, le volume est destiné aux jeunes, surtout aux étudiants de nos collèges classiques. On comprend dès lors pourquoi le R. P., à qui la difficulté de la question n'échappe pas, n'entre point dans le dédale des spéculations philosophico-théologiques, là où de jeunes intelligences s'égareraient facilement. Bien rares toutefois, même les directeurs de conscience, qui ne trouveront quelque avantage à lire *Préparez votre avenir!* Les prêtres, qui en effet ne posséderaient sur cet important et délicat problème de la vocation que les quelques notions glanées ça et là durant leur stage d'études théologiques, pourraient-ils répondre prudemment aux questions qui leur seront posées et décider sagement de l'orientation des âmes qui se confient à eux? Nous en doutons.

Deux parties partagent l'ouvrage: d'abord, *la vocation*, puis, *les vocations*, cette dernière ayant une subdivision tripartite: *le sacerdoce, la vie religieuse, la vie séculière*.

En deux mots, traité complet et sûr, dont il faut remercier l'auteur et auquel il faut souhaiter la plus large diffusion.

R. N.

* * *

I. Abbé FRANCIS MUGNIER. — *Petit Manuel théologique et pratique de la Vocation à l'usage de la jeunesse et des éducateurs*. Paris, André Blot, Editeur. In-12, 211 pages.

II. Abbé FRANCIS MUGNIER. — *La Liberté de la Vocation*. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur. In-12, 151 pages.

I. Le premier livre est un petit ouvrage plaisant qui en ferait pâlir de bien plus gros sur le même sujet. Divisé en vingt-deux chapitres avec titres et sous-titres, il touche à peu près à tout et toujours la note est d'une sobriété juste et lumineuse. C'est un compendium comme seul peut le faire un théologien d'expérience sur cette question.

II. Le second ouvrage dans dix chapitres avec titres et sous-titres expose les cas nombreux où la liberté — cette chose si essentielle quand il s'agit du choix d'un état de vie — ne peut jouer à son gré. Combien de personnes, confesseurs, directeurs, sujets eux-mêmes, apprendraient, à le lire, que les conditions d'un choix vraiment libre ne sont pas toujours celles qu'elles croient telles! Quand on songe que tant de causes: ignorance, inadvertance, erreurs, préjugés, prétextes de toute sorte, intérêt mal compris, vaine crainte, passions, mauvaise éducation... peuvent empêcher l'exercice de notre volonté, contrarier au moins la liberté, il est bon de les connaître ou, si on les connaît, de se les rappeler après un certain temps. L'ouvrage de l'abbé Mugnier sera utile dans ce cas à tous ceux qui veulent agir sagement, afin de respecter tout à fait ou de favoriser cette pleine indépendance sur laquelle l'Eglise, avec quelle sévérité! recommande de veiller. Les forçats ne sont pas les meilleurs ouvriers; encore moins s'il devait s'agir de les envoyer à la vigne du Seigneur!

G. M.

* * *

I. EDWARD MONTIER. — *Le jeune Homme riche (Appel à l'Apostolat)*. Paris, Editions « Education Intégrale ». In-12, 183 pages.

II. EDWARD MONTIER. — *La Mort consolatrice. Nos morts nous voient, nous entendent, nous attendent*. Paris, Editions « Education Intégrale ». In-12, 175 pages.

L'A. adresse le premier de ces ouvrages à un de ses anciens élèves d'humanités, maintenant au seuil de la vie sociale. C'est un vibrant appel aux jeunes catholiques qu'une éducation supérieure et la richesse doivent préparer aux tâches de l'apostolat auprès du peuple. Il leur incombe de travailler pour l'Eglise. M. Montier multiplie pour eux les conseils les plus pratiques.

Dans *la Mort consolatrice*, avec la même franchise l'A. parle de nos morts. Il console ceux qui pleurent leurs chers disparus en leur disant combien les défunts nous voient, nous entendent et nous attendent au rendez-vous de la céleste patrie.

Nos lecteurs trouveront dans ces livres des pages de lecture facile et vraiment spirituelle.

J.-C. L.

* * *

Dernière Retraite du R. P. de Ravignan donnée aux Religieuses Carmélites, pendant le Mois de Novembre 1857. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur. In-12, XII-268 pages.

Le Père de Ravignan prêcha sa dernière retraite aux Religieuses Carmélites du monastère de la rue de Messine, à Paris, pendant le mois de novembre 1857. Ces paroles suprêmes du grand prédicateur furent recueillies pieusement, mises en volume et reproduites dans plusieurs éditions.

En ces pages, comme en sa vie, le jésuite regarde les fins dernières, les obstacles qui barrent la route et les moyens qui donnent la victoire. Ceux-ci, il les trouve dans le Christ-Jésus, dont le règne doit s'étendre, par la connaissance, l'amour et l'imitation de tous ses mystères depuis la Visitation jusqu'à l'Ascension. Les exemples du Maître bien suivis: résistance au mal, mortification, humilité, prière, conduisent l'âme à la paix et au véritable service de Dieu.

Ces entretiens sont marqués d'une juste simplicité que pénètrent l'onction et le zèle, l'union à Notre-Seigneur, la lumière suave de l'Evangile, l'application pratique

aux filles de sainte Thérèse, de fréquents appels aux exemples de la Vierge Marie. Quoique de peu d'originalité, ils sont souples et faciles et dégagent une douce impression, le parfum d'une âme qui a Dieu pour intime ami. P.-H. B.

* * *

RAOUL MORÇAY. — *Nouvelle Histoire de l'Eglise à l'usage des Candidats au Brevet d'Instruction religieuse*. Paris, Librairie Fernand Lanore, 1937. In-12, 350 pages.

M. l'abbé Morçay a voulu écrire une histoire de l'Eglise, non pour les professeurs ou les érudits, mais pour les candidats au brevet d'instruction religieuse. C'est donc à des jeunes élèves que s'adresse ce nouvel ouvrage. Si on ne perd pas de vue le but de l'auteur, on est forcé de convenir que ce livre est une réussite. Le récit est clair, bien conduit, plein d'intérêt. Il inspire un amour plus averti et plus intense de l'Eglise. Moins schématique et moins touffu que celui de Boulenger, le livre nous paraît plus adapté à la catégorie de lecteurs auquel il s'adresse. On y trouve tout l'essentiel, mais sans surcharge.

N'allons pas reprocher à l'auteur l'abandon des divisions et des subdivisions traditionnelles, non plus que d'inévitables omissions. Il considère l'Eglise comme un corps vivant et nous fait assister à toutes les phases de sa croissance, tantôt entravée, tantôt favorisée par les hommes et les événements. De préférence il s'arrête aux époques les plus glorieuses. C'est ainsi que les IV^e, XIII^e et XVII^e siècles sont mis en lumière.

Manifestement M. l'abbé Morçay est plus qu'un écrivain de haute valeur. Il reste, en tenant la plume, un professeur qui n'oublie pas les exigences pédagogiques du métier. E. T.

* * *

PAUL LESOURD. — *Histoire des Missions catholiques*. Paris, Librairie de l'Arc, 1937. In-12, 491 pages.

La littérature missionnaire vient de s'enrichir d'un nouvel ouvrage. M. Paul Lesourd ajoute en effet à la liste de ses productions littéraires une *Histoire des Missions catholiques*. La presse et la critique ont déjà salué avec enthousiasme cette contribution de l'éminent écrivain et du missionologue autorisé.

Nous en donnerons une brève appréciation pour le bénéfice de nos lecteurs. Ce livre est remarquable non seulement par son volume—près de cinq cents pages en petits caractères,—mais surtout par la richesse débordante de son contenu. Les vingt siècles d'apostolat de l'Eglise catholique se sentent un peu à l'étroit dans ce schème rigide de l'histoire. Aussi avons-nous sous les yeux une large synthèse des grands événements de la vie missionnaire, les étapes d'une marche, d'une conquête difficile, plutôt que le récit palpitant d'émotion des labeurs accomplis pour le Christ et les âmes encore païennes ou infidèles par une pléiade d'âmes généreuses. D'ailleurs il n'était pas nécessaire d'amplifier. Les faits sont éloquents par eux-mêmes: distances et voyages incroyables dans des pays à peine découverts, encore barbares, persécutions au cours desquelles les apôtres versent leur sang pour la cause de la foi, chrétientés ferventes, bref toutes les marques d'une charité héroïque.

L'ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première l'A. étudie l'œuvre missionnaire à travers les siècles. A la fin de chaque chapitre nous trouvons en résumé les étapes de l'Eglise en marche. D'année en année, de siècle en siècle, on peut suivre la conquête progressive du monde païen dans les événements politiques, croisades, guerres, persécutions, édits pontificaux, voyages des premiers apôtres, fondations d'évêchés, de vicariats, d'ordres et de congrégations missionnaires, etc.

La deuxième partie porte le titre *A travers le monde*. M. Lesourd y donne un résumé du travail accompli sur chaque continent, dans chaque pays et province où la foi catholique a pénétré depuis la Pentecôte jusqu'à nos jours. Il n'est pas un coin qui n'échappe à l'œil exercé du missionologue. Celui-ci nous promène d'un pôle à l'autre, de l'Afrique centrale à l'Océanie et jusqu'au cœur des Amériques. Des théories d'apôtres connus et inconnus, d'humbles ouvriers et de martyrs défilent sous nos regards. Nous assistons au recul et au progrès des chrétientés selon que des circonstances politiques entravent ou favorisent le zèle apostolique, selon que le monde chrétien oublie ou prend à cœur la cause sainte des missions.

L'A. a puisé ses renseignements aux meilleures sources. Disons-nous que sa science n'est jamais prise en défaut? Ce serait une assertion téméraire, une louange qui friserait l'invraisemblable. Dans un travail de ce genre il est inévitable que certaines erreurs se glissent. Hâtons-nous de dire que l'ouvrage témoigne d'une vaste connaissance des événements de la vie missionnaire, d'une grande probité scientifique. Les statistiques, les graphiques et les appendices ajoutent de la valeur à ce document.

Grâce au travail de M. Lesourd, nos laïques cultivés, nos étudiants en théologie et autres, à qui les productions missionnologiques modernes sont pratiquement interdites à cause de leur prix exorbitant, auront maintenant une histoire complète des missions catholiques. Cette histoire les convaincra de la nécessité de l'apostolat missionnaire, de sa sublimité. Elle permettra aussi à nos apôtres des premières lignes de trouver toujours aux pays des « *domestici fidei* » non seulement les secours matériels et spirituels dont ils ont besoin, mais aussi d'autres chevaliers de la plume et de la parole qui, à l'exemple de M. Lesourd, consacreront leur talent à faire aimer les missions et les missionnaires.

J.-C. L.

* * *

LÉO BOISMENU, S. S. S. — *Le Canada eucharistique*. Montréal, Editions de l'A. C.-F., 1937. In-12, 189 pages.

On nous prépare de grandioses manifestations eucharistiques pour juin 1938. Déjà les apôtres du Saint Sacrement s'ébranlent pour répondre aux exigences d'un congrès national. Le R. P. Léo Boismenu sera l'un des tout premiers à jeter le cri de ralliement. Rien qui puisse étonner. Les habitués des revues eucharistiques le connaissent pour son amour de Jésus-Hostie et son zèle communicatif dans la diffusion de tout ce qui se rapporte au divin Sacrement.

L'auteur du *Canada eucharistique* avait donc le pas sur bien d'autres. Il n'avait qu'à revoir ses cahiers pour y trouver des articles qui, « liés en une gerbe », fourniraient le froment pour la préparation du premier congrès eucharistique national canadien.

Nous croyons que l'ouvrage atteindra le but proposé: créer « une atmosphère favorable à la grande idée eucharistique » que les prochaines assises sont appelées à inculquer chez tous les fidèles du Canada.

H. M.

* * *

LOUIS DE BONNIÈRES. — *Les grandes Guérisons de Lourdes. Figures de Miraculés*. Paris, P. Téqui. In-12, XX-273 pages.

Tout miracle manifeste la puissance divine, mais chacun a sa physionomie propre: son rôle providentiel. Le médecin doit uniquement y discerner l'intervention d'une cause surnaturelle, tandis que l'écrivain est libre d'en exposer la finalité concrète, le sens providentiel. Fort de ce privilège et sans sortir des faits authentiquement prouvés et facilement vérifiables, M. De Bonnières analyse la merveilleuse action de Dieu et de la Vierge sur douze miraculés de Lourdes. Chacune des guérisons ainsi racontée devient

un drame vécu, avec son cadre, ses épisodes, ses nuances variées à l'infini. L'A. est un narrateur charmant. Son style est souple et vif. On souhaite une large diffusion à ce livre, semeur de vérités à la gloire de la Vierge immaculée.

A.-M. C.

* * *

La persécution religieuse en Espagne. Poème-préface de Paul Claudel. Paris, Librairie Plon, 1937. In-12, IX-190 pages.

« Passant, qui tourneras une à une les pages de ce livre sincère.

Lis tout, enregistre dans ton cœur, mais contiens ton épouvante et ta colère!

C'est la même chose, c'est pareil, c'est ce que l'on a fait à nos anciens,

C'est ce qui est arrivé du temps d'Henry VIII, du temps de Néron et de

[Dioclétien. . . »

Ainsi débute l'émouvant poème que Paul Claudel chante à la gloire de l'Espagne martyre et qui sert de préface au présent volume. Et Claudel le symbolique a raison. Ce livre est sincère; il mérite qu'on s'y arrête. À la vérité, son style et sa forme contrastent avec la splendeur et la poésie de l'hommage claudélien; il n'en renferme pas moins des leçons admirables et terribles pour les générations de l'heure et pour celles de demain.

Œuvre documentaire avant tout, qui renseigne, avec une exactitude historique véritable, semble-t-il, sur ce qui s'est passé et sur ce qui se passe en Espagne, en particulier dans le domaine religieux. Malheureux pays! torturé par une guerre civile ruineuse; pauvre pays! devenu le terrain d'expérience des rêveurs bolchevistes qui, afin de réaliser leurs désirs de haine et de barbarie, y ont implanté la révolution « dévastatrice qui bouleverse l'économie, supprime la justice, désorganise la vie sociale et détruit tout ce qui a rapport à la religion et à la foi ». C'est ce dernier aspect que l'auteur s'est proposé d'étudier pour l'instruction et pour... l'édification de ses lecteurs. Il rappelle tout d'abord les causes et les antécédents de la triste situation actuelle, puis il passe aux faits eux-mêmes. Destruction des temples catholiques, incendies des couvents, attentats à la culture, martyres héroïques du clergé tant séculier que régulier: autant de chapitres qui révèlent au grand jour de l'histoire le bilan des atrocités inconcevables et des crimes de lèse-civilisation et de lèse-religion perpétrés par les hordes marxistes et anarchistes à la solde de Moscou. Et cela, pour le simple plaisir, pourrait-on croire, de détruire et d'effacer toute trace de l'idée chrétienne et religieuse. Lutte préméditée du matérialisme contre le spiritualisme, de la haine contre l'amour, de Satan contre Dieu.

Ici encore Claudel a raison: lecteur, « Lis tout, enregistre dans ton cœur, mais contiens ton épouvante et ta colère! » Que ceux-là qui doutent, qui hésitent au sujet de la révolution et de la persécution religieuse espagnoles, prennent ce livre et le parcourent de la première à la dernière page, et leurs yeux s'ouvriront. S'ils sont droits et affranchis de toute passion et de tout préjugé, ils sauront trouver les vrais responsables de tant d'hécatombes; ils connaîtront les réels ennemis de l'Espagne catholique, qui sont en même temps les ennemis irréductibles de Dieu et de la civilisation chrétienne.

J.-H. M.

* * *

JEAN RAYNAUD. — *En Espagne « rouge »*. Paris, Editions du Cerf, 1937. In-12, 111 pages.

Voici une étude courte et simple qui confirme les affirmations exemptes de préjugés sur la question espagnole. L'A. n'a pas l'intention de favoriser l'une ou l'autre faction du pays en guerre. Il veut tout uniment montrer la vérité pure et nette sur

l'Espagne « rouge ». Ses affirmations ont le grand avantage de reposer sur la base solide du vu. Il peut établir la comparaison entre ce qu'il a constaté hier et ce qu'il perçoit aujourd'hui. Ceci lui procure l'occasion de toucher au passage les causes profondes et véritables du chaos espagnol.

Après avoir montré comment Marseille est la porte de l'Espagne, l'A. donne le résultat de ses dernières observations, recueillies pendant ses escales faites dans différents ports de l'Espagne communiste: Alicante, Valence, Barcelone.

Ce que l'on remarque au cours du récit, c'est que partout l'ouvrier ou le prolétaire voit qu'il s'est fait tromper par ces prétendus rénovateurs, par ces soi-disant défenseurs des intérêts du pauvre.

Sans conclure sur l'issue de la bataille fiévreuse et acharnée qui se livre dans la péninsule ibérique, l'A. invite tous ceux qui appellent une paix véritable à méditer sur la grande leçon que nous donne la guerre actuelle.

Jean Raynaud mérite bien que son livre soit lu par tous ceux que la question intéresse et surtout qu'il soit connu de tous les partisans de l'utopie communiste.

L'A. recueille le mérite d'avoir servi la vérité sur une question toute contemporaine.

L. H.

* * *

Dom FÉLIX-M. LAJAT, O. S. B. — *Petite Fontaine d'Amour*. Montréal, L'Action Paroissiale, 1935. In-12, 184 pages.

En fermant ce livre, on se sent porté à remercier Dieu des grâces accordées à l'une de ses plus humbles servantes. L'auteur — directeur spirituel de sœur Marie-Anne Fontaine — manifeste les hautes ascensions qu'il a plu au divin Epoux de disposer en cette âme généreuse. L'admirable de cette vie rappelle celle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, son modèle: il n'en paraît rien à l'extérieur; mais que de renoncements, que de crucifiements intérieurs alors que la religieuse garde le sourire aux lèvres! Que d'oubli de soi-même, que d'abandon à la Providence dans les joies comme dans les peines; dans les peines surtout, si abondamment semées par la main amoureuse et purificatrice de Dieu durant les dernières années de cette existence pourtant bien courte.

Le R. P. a écrit la biographie d'une religieuse de chez nous, qui peut servir de modèle à tous et stimuler plus d'un en sa marche vers l'idéal. On sent que sa doctrine est sûre, qu'il ne permet pas d'illusion, qu'il est lui-même sur ses gardes et ne veut rien exagérer. S'il n'y avait que les extraits déjà bien beaux de l'autobiographie de sœur Fontaine, nous serions certes charmés, mais nous pourrions quand même hésiter. Pour tout confirmer, nous avons le spectacle indéniable d'une vie crucifiée et remplie des exemples des plus authentiques vertus. Nous félicitons le R. P. d'avoir ainsi réussi à « rendre témoignage à l'enfant qui a tenu une telle place dans sa vie, et glorifier Jésus dans sa *Petite Fontaine d'Amour* ».

S. D.

* * *

HENRI BREMOND. — *Autour de l'Humanisme. D'Erasme à Pascal*. Paris, Editions Bernard Grasset, 1937. In-12, 302 pages.

Ce livre est un recueil d'articles groupés, après la mort de leur auteur, par les soins intelligents des RR. PP. André et Jean Bremond, et qui se rapportent à l'*Humanisme chrétien*. On sait la place tenue par ce problème dans la vie et la pensée de M. Henri Bremond. C'est, disait-il dans sa réponse à l'enquête des cahiers *Foi et Vie*, « un sujet qui me passionne depuis cinquante ans » (p. 275). Erudit, lettré, psychologue, prêtre, mieux que personne il pouvait, semble-t-il, apporter à cette question vitale une définitive réponse. Et pourtant, dans une fort belle préface, ses frères écrivent de lui le mot

d'humaniste inquiet. Non qu'il ait douté de la possibilité d'un humanisme chrétien, lui qui avait vu chez saint François de Sales l'union intime de l'humain et du divin. Sa science théologique le lui aurait d'ailleurs défendu. Mais il savait combien est facile, même chez les plus grands, par trop de surnaturalisme ou de naturalisme, la scission de la nature et de la grâce. Parallélisme ou opposition, l'histoire lui montrait l'un et l'autre. A vrai dire, il n'y a que les saints qui puissent voir et goûter pleinement la beauté des choses, et les envelopper de dilection. L'amour de convoitise, celui du voluptueux ou de l'avare, s'accorde très mal avec le véritable amour humaniste.

Mais on ne résume pas un livre de Henri Bremond. A peine le fait-on convenablement pour un article. On pourrait lui appliquer, dans une large mesure et non sans quelques nuances, comme on l'entend bien, ce qu'il dit de saint François de Sales: « Le jeu des idées l'amuse prodigieusement. Il va, il court du sens commun, son arme maîtresse, aux raisons les plus subtiles; d'une historiette à de hautes spéculations de philosophie et de psychologie... Ajoutons une remarque significative: cette ivresse intellectuelle le met à deux doigts d'oublier les consignes de la charité. Le jeune François de Sales tâche, ou veut tâcher de patienter avec les sots, mais il ne supporte pas la sottise » (p. 109). Et plus loin: il « renouvelle et passionne tout ce qu'il touche... Ce n'est pas la sérénité d'un bel automne; c'est le printemps avec sa fraîche verdure, son sourire un peu moqueur, sa fécondité et ses caprices » (p. 111-112). Ces qualités, il les apporte lui-même à la discussion des problèmes dont il nous dit de quelques-uns qu'il ne fait que les soulever en courant. S'il court, c'est qu'il a déjà parcouru attentivement la route et qu'il en sait tous les détours. Les docteurs au bonnet desquels il a touché avec quelque respectueuse gaminerie, et à qui il a fait remarquer que ce bonnet, étant un peu vieillot, il convenait de le changer, s'ils veulent le rattraper, devront la connaître mieux que lui. Et encore ne suis-je pas sûr que, croyant le tenir déjà par le bas de sa soutane, ils ne s'aperçoivent pas qu'ils n'ont saisi que son ombre. Quoi qu'il en soit, il leur faudra, bon gré mal gré, se souvenir de son passage. M. Bremond, en luttant contre bien des ignorances et en dissipant bien des confusions, a contribué autant et plus que personne à faire sortir le problème des problèmes des cadres étroits où certains rationalistes, doctes et bornés, essayaient de le maintenir; autant que personne, il a projeté sur lui de bienfaisantes lumières. Pour avoir réuni en un volume quelques-unes de ses inestimables études sur une question qui se pose aujourd'hui avec une singulière acuité, ses frères auront bien mérité de tous ceux qui défendent l'humanisme chrétien contre les modernes barbares.

S. P.

* * *

JEAN BRUCHÉSI. — *Histoire du Canada pour tous. Le Régime français. Le Régime anglais*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935, 1936. In-12, 373 et 301 pages.

Des appréciations très détaillées et un peu chicanières de cet ouvrage ont déjà paru dans certaines revues. Elles illustrent le principe déjà vieux que la critique est plus facile que l'art. Le mérite de M. Bruchési apparaît comme grand et doit être jugé en rapport avec les intentions qui ont inspiré sa composition. La condensation de notre histoire en deux volumes, de format réduit, exige, à n'en pas douter, une information, une culture générale — assez rares chez nous — et une mise en œuvre laborieuse qui aurait découragé bien de nos paresseux.

Quant aux inexactitudes qu'on a relevées, nous poserons la question de savoir si, dans la première édition d'une œuvre de ce genre, dans notre province où la division du travail intellectuel ne permet pas encore des vies unifiées, il est possible d'arriver à mieux qu'à une exactitude substantielle: et celle-ci est largement assurée dans l'*Histoire du Canada pour tous*.

Si l'on nous permet quelques remarques critiques, je reprocherais à M. Bruchési d'avoir trop insisté sur la personnalité de certains gouverneurs de la Nouvelle-France, comme MM. d'Ailleboust, de Lauzon, de La Barre, et de s'être donné la peine de vouloir les étudier autant que des figures de premier plan, comme Champlain, Talon, Frontenac. L'auteur s'est peut-être aussi trop attaché, dans son premier volume surtout, à l'ordre chronologique. Il nous semble que l'ordre logique ait aussi bien sa place dans les manuels et les « condensés » que dans les grandes collections historiques. S'il faut admettre au préalable certains tableaux et jalons chronologiques, le système de ce que, me semble-t-il, on pourrait appeler les monographies dans la grande histoire nous paraît satisfaire aussi bien les exigences pédagogiques que la curiosité des esprits mûris. Du reste l'auteur, de gré ou de force, nous ne savons, y est venu dans l'étude de la confédération canadienne, à la fin du second volume.

L. T.

* * *

Sir ROBERT FALCONER. — *From College to University*. Toronto, The University of Toronto Quarterly, Vol. V, No. 1, October 1935. In-8, p. 1-20.

Our educational problems in Canada are not all solved. In the light of recent social and political developments, many educationists are asking themselves whether our institutions for graduate and undergraduate study are preparing Canadian men and women for society, and the views and warning of a former president of one of our largest Canadian universities are most timely. Sir Robert surveys the academic movement of the Protestant and non sectarian colleges and universities of English-speaking Canada, during the last fifty years. He shows how the cultural education of denominational institutions, under the influence of the scientific movement of the nineteenth century, was replaced by our modern universities with their expensive laboratories and their graduate departments. Although we have to disagree with Sir Robert's liberal theories of education, we heartily endorse his appeal for a review of university ideals and for greater emphasis on spiritual values.

A.-L.-M. D.

* * *

Letters in Canada. 1936. Edited by A. S. P. Woodhouse. Toronto, Reprinted from *The University of Toronto Quarterly*, Vol. VI (1937), Nos. 3 and 4, April and July, pages 338-460, 558-587.

Letters in Canada. 1936 has more than twice the volume of its predecessor, *Letters in Canada. 1935* and is still more interesting and informative. The editor gives very complete lists of publications in the various branches of literature, and different writers contribute essays that serve as guides through the different lists and offer a tentative appraisal of the work of our Canadian writers. These essays are admirable for their fearlessness and the straight-forwardness with which they point out what their authors consider faults.

The place of honour is given to the creative effort in literature: poetry, fiction, drama. A special essay is devoted to Canadian Social Studies, and a few books not by Canadian authors, but which are concerned with the Canadian scene are included. French-Canadian Letters are dealt with in a special essay and a special list of works is added. This arrangement brings to our notice one of the most distinctive feature of Canadian literature, its dual character.

A very serious defect in our novels is noted when we are reminded that not one of those written in 1936 deals with normal contemporary Canadian life as lived in actual Canadian cities and on actual Canadian farms. There are better accounts of the life of Canadian beavers and bears than of the life of men and women. . .

The outstanding full-length play of the year is found to be *The Betrayal*, by Father G. N. Dowsett. This will be noted with interest and satisfaction by the people of Ottawa. In the field of Social Studies there is a greater bulk of publications in history than in any other subject. There is very little Literary Criticism, but the most important work of this class is Professor Collin's *White Savannahs*, which deals with Canadian literature.

In the section on French-Canadian Letters we are informed that belles-lettres are largely outnumbered by works on history, economics, and politics. The writer of the essay has a great deal to say about the predominance of the nationalistic note in French-Canadian literature, and he also notes the differences between the writers who treat the subject *ex professo*.

The chief contribution to the drama is Emma Morrier's *Quatre Essais de Théâtre national*, which is the first work of any kind to be published in French by a French-Canadian of Alberta.

Sister Paul Emile's *le Renouveau Marial dans la Littérature française depuis Chateaubriand jusqu'à nos jours* is given very favourable mention, as a competent and well written doctorate thesis, but regret is expressed at the lack of bibliography and index. *Les Cahiers des Dix* is given praise for the urbanity of its composition, and for the unusual richness of its paper and type.

Letters in Canada. 1936 more than fulfils the promise of *Letters in Canada. 1935* and Canadians in general will be grateful to the editor and to his co-workers for the service they have rendered to all who are interested in Canadian literature. Those who may be inclined to disagree with them on particular points will have to admire their frankly objective attitude.

F. B.

* * *

R. P. PAUL HUMPERT, O. M. I — *Sanguis Martyrum! . . . ou la Croix en Orégon*. Drame en trois actes tiré des Annales des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée en Orégon (Etats-Unis). La Panne, Couvent des Pères Oblats, 1937. In-12, 82 pages.

Le R. P. Paul Humpert raconte d'une façon saisissante le triomphe de la croix du Christ dans les Montagnes Rocheuses. Ce drame est de nature à faire admirer la vie du missionnaire, en même temps qu'il met en relief la puissance de la prière jointe au sacrifice. Ce qui ajoute à l'intérêt de l'action, c'est que les faits sont authentiques et que l'auteur est bien au courant de la vie missionnaire. La structure de la pièce est très simple et la représentation en est facile.

R. C.

* * *

FÉLIX-ANTOINE SAVARD. — *Menaud, Maître-Draveur*. Québec, Librairie Garneau, 1937. In-12, 265 pages.

Menaud! Menaud! . . . avez-vous lu *Menaud*? Tout le monde en parle. . . Tout le monde l'étudie. . . Tout le monde constate qu'il est bien difficile de porter un jugement adéquat sur un livre d'une telle envergure. . . et cependant tout le monde porte un jugement. . . les jugements sont sympathiques, débordants d'éloges, enthousiastes. Voilà le livre qu'on attendait! Est-ce un simple roman? roman d'amour, roman à thèse? Est-ce un magnifique poème écrit en prose? Est-ce une épopée? . . . Est-ce tout cela ensemble? Non vraiment, on ne sait plus. . . Ou plutôt oui, c'est tout cela.

Menaud, maître-draveur, comme son fils Joson et sa fille Marie, a grandi ainsi que les arbres de sa forêt, au pied des Laurentides, à Clermont (Sainte-Agnès de Charlevoix). Il a élevé ses enfants dans un grand amour de leur pays et de leur race. Joson

aime les bois, la chasse, les espaces sans fin, surtout la liberté, et il sera le digne successeur de son père. Tous deux sont des maîtres pour le flottage des billes et la capture du gibier. Marie est la jeune fille tendre et bonne, la ménagère qu'on admire de partout, qu'on rêve à son foyer.

C'est d'abord le Délié qui la courtise et qui a ses préférences. Mais Menaud n'aime pas ce prétendant qui se montrera servile employé d'une compagnie d'exploitation forestière. Non, il ne voudra jamais d'un homme qui pactise avec des étrangers pour un vil intérêt et qui va aliéner la royauté de la montagne, où tous les chasseurs étaient chez eux de droit immémorial, depuis la colonisation du pays.

A l'époque de la drave, la compagnie requiert l'expérience et l'habileté du vieux Menaud. L'appel du bois est plus fort que la rancune contre les usurpateurs, et il s'engage. Joson périra dans une débâcle et son père reportera sur Alexis son amour paternel. Celui-ci jusqu'à maintenant s'est contenté de rester dans l'ombre, peu adroit à se faire aimer de Marie, souffrant des avantages de son rival. La jeune fille découvrant la bassesse d'âme du Délié s'attache profondément à l'ami de son frère en qui elle reconnaît la noblesse de sa propre famille.

Menaud veut amener les gens contre la compagnie forestière, venger son Joson et rester maître chez lui. Il ne réussit pas. Alors il part avec le Lucon pour la montagne d'où ne sauraient le déloger les patrons du Délié. Mais il s'égare au cours d'une tempête de neige et devient fou de misère et de tristesse, ne cessant de répéter sans cesse : « Des étrangers sont venus, des étrangers sont venus. . . » Le Délié a perdu l'affection de Marie qui épousera le Lucon. De la folie de Menaud ses sages voisins tirent cette leçon : « Ce n'est pas une folie comme une autre ! Ça me dit, à moi, que c'est un avertissement. »

On ne sait trop ce qu'il faut le plus admirer. Est-ce le roman de ce vieillard vaillant et fier, qui aime la terre, la montagne, la liberté ; qui est prêt à donner ses labeurs et son sang pour les conserver ; qui veut continuer la lutte dans ses descendants ; qui est sur le point de tout voir anéanti quand son fils meurt et que sa fille écoute le Délié, et qui pourra respirer lorsqu'il apprendra que le cœur de Marie a changé et qu'elle a choisi le Lucon, fier et vaillant comme son père ? Est-ce ce souffle d'épopée passant à travers tout le récit, qui grandit Menaud jusqu'à la taille d'un penseur profond qui ne s'arrête pas à lui-même, mais regarde bien en face sa race et les devoirs qui s'imposent à elle ; qui aime tout son pays, « l'héritage opulent, triomphal d'un océan à l'autre », cette « terre si large entre deux vagues marines, qu'à l'heure où le soleil se lève sur une grève, sur l'autre, il fait nuit encore » ; qui ne pouvant trouver des compagnons pour la lutte, lève les yeux vers la montagne et part en guerre, seul avec le Lucon, contre les étrangers qui l'ont envahie : la montagne est à Menaud, avec ses forêts et ses eaux, et que les étrangers et les asservis viennent la prendre. . . ?

Enfin est-ce la poésie qui s'infiltre partout ? Et quelle poésie ! Des images neuves, abondantes, vraies, empruntées à nos forêts, nos rivières, notre sol, notre culture, toutes prises chez nous, du « bon butin de chez nous » ?

L'auteur est un artiste, un véritable peintre qui procède d'après l'observation directe. Ses comparaisons, il les trouve sur place ; il en a pour le printemps, l'été, l'automne et l'hiver ; il en a pour toutes les circonstances de la vie de ses héros. On dirait qu'il s'est donné pour mission de nous montrer nos propres richesses, que nous ne savons point voir. Arrière l'existence renfermée dans les villes enfumées, dans les salons étroits ; à lui la vie large et saine de la forêt, de la montagne, de la liberté ; et toute cette nature accourt au service du poète.

Artiste encore dans son vocabulaire qui est riche, trop riche, a-t-on dit ; mais est-ce un défaut ? Que de beaux mots ressuscités, tirés de l'oubli, et bien français ! C'est

un langage à la fois élevé et populaire; élevé par l'élégance et la hardiesse de la phrase, populaire par le choix des vocables que d'aucuns n'auraient jamais osé employer. Cependant le choix est toujours fait avec discrétion et goût.

Du poète, l'auteur a aussi les défauts. Ne relève-t-on pas ici et là des négligences? Certaines transitions ne sont-elles pas obscures? Parfois encore, nous ne savons où situer l'action, tellement la chose lui importe peu. Pour nous, le défaut capital est ici: manque d'égalité.

Est-ce un chef-d'œuvre? Peut-être non, mais pour la génération des écrivains actuels, voilà de quoi réfléchir et pour longtemps. Espérons que M. Savard nous reviendra bientôt.

J.-A. T.

* * *

I. HENRI DAVIGNON. — *Vent du Nord*. Paris, Librairie Plon. In-12, 253 pages.

II. HENRI DAVIGNON. — *Bérinzenne*. Paris, Librairie Plon, 1934. In-12, 243 pages.

M. Henri Davignon, membre de l'Académie royale de la Langue et de la Littérature françaises de Belgique, revient dans ces deux romans à l'analyse psychologique, où il a trouvé ses premiers succès avec *Vieux Bon Dieu* et *l'Ardennaise*.

Ici encore le paysage joue un rôle important.

Dans *Vent du Nord*, c'est le paysage des âmes, d'âmes professionnelles qui retrouvent dans leur milieu l'équilibre de la droite raison, oublié momentanément sous la poussée violente des passions. Transplanté par celles-ci de Belgique en Afrique, par la Méditerranée et le Rhône, le héros, Paul Hamelin, se reconquiert lorsqu'il respire enfin l'air natal, lorsqu'il retrouve son labeur professionnel.

Bérinzenne pourrait s'appeler « un mariage avec la terre ». Ce roman est l'histoire d'un jeune homme riche que la terre a fasciné, qu'elle a détaché des plaisirs de toutes sortes pour se l'approprier. La même solitude ne tarde pas à opérer une semblable transformation chez l'héritier du grand seigneur. Vies mêlées d'intrigues paysannes, que le songe commande plutôt que la réalité.

Au point de vue moral, ces deux romans demandent des réserves plus ou moins graves. Dans l'un et l'autre, les mêmes dons d'observateur et de psychologue, le même amour du sol natal font de Henri Davignon un romancier spécifiquement belge.

J.-C. L.

* * *

EUGÈNE DUPLESSY. — *La Rosière de la Libre-Pensée*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. Volume 26 x 18, 97 pages.

Trente historiettes où fleurit à chaque page le sourire du lecteur entraîné par celui de l'écrivain. Remercions le chanoine Duplessy, directeur de *la Réponse* et collaborateur à *la Croix*, d'avoir mis au service de la vérité ce sourire qui, comme il le dit lui-même dans sa toute rayonnante *Présentation*, a tant contribué à faire du mal à nos croyances. Humour, vivacité du dialogue, sens aigu du ridicule tempéré de bienveillance, voilà quelques-unes des qualités de ce volume, finement illustré par H. Schœffer. Aussi nous plaît-il de souhaiter à *la Rosière de la Libre-Pensée* une large diffusion dans nos milieux Canadiens français.

F. H.

* * *

URBAIN MILLY. — *Zanzi*. Paris, Tournai, Casterman. In-8, 111 pages.

Avec ce volume l'auteur nous présente son troisième enfant!... Livre de controverse, comme les précédents: *Pour ses beaux yeux* et *Yanetta*, mais livre qui n'est pas pour autant un recueil sec ou d'esprit âprement combatif. Là encore, à côté de petits

dramas très émotionnants, c'est souvent le règne du sourire. Et tout cela, pleurs et rires, nous conduit au triomphe de la vérité. Vérité sur la jeunesse, vérité dans les questions familiales et sociales, voire politiques.

Comment ne serait-on pas attiré vers un ouvrage qui nous mène si haut tout en nous récréant? Comme dans *la Rosière de la Libre-Pensée*, c'est le peintre H. Schœffer, secrétaire des Artistes de France, qui s'est chargé d'une illustration en vérité artistique et abondante. Puisse donc ce livre trouver bon accueil parmi nous. F. H.

* * *

PIERRE LHANDÉ. — *Le Moulin d'Hernani. Récits de Navarre et du Pays basque*. Paris, Librairie Plon, 1936. In-12, VII-239 pages.

Vivante et pittoresque, voilà certes l'allure de ces pages si agréables. En de courts récits pleins de délicatesse et de goût, le P. L. parle ici de sa patrie d'origine. Il le fait avec amour, en un style prestant et limpide, si bien qu'en fermant ce beau livre on se prend à rêver de cet « enchantement basque » décrit si admirablement par l'auteur. Nous aussi, nous nous refusons à croire avec le P. L. qu'un peuple au naturel si riche et à l'âme si fière ne se ressaisira pas un jour. Puisse-t-elle se lever bientôt, cette heure, apportant lumière et paix aux Basques, avant tout catholiques! L. C.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

P. BENOÎT ATTOUT, O. Cist. R. — *Les premières Pages de la Bible*. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne. In-12, 139 pages.

J. WEBER. — *Le Psautier du Bréviaire romain*. Traduction française de la Bible de Crampon. Introduction et commentaire. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie. In-14, XII-530 pages.

LOUIS SOUBIGOU. — *Sous le Charme de l'Evangile selon saint Luc*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. In-12, 568 pages.

GERMANUS A CORDE JESU. — *Passionis Domini nostri Jesu Christi Prælectiones historicæ ad usum Scholarum redactæ*. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1933, 1934, 1936. In-12, XII-270, XXIV-328, XVI-519 paginæ.

CARMELO PELLEGRINO. — *La Bibbia e il Pensiero Greco*. Rome, Desclée et Cie. In-8, 54 pages.

PAUL GALTIER, S. J. — *L'Eglise et la Rémission des Péchés aux premiers Siècles*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils. In-8, XII-511 pages.

R. P. TIMOTHÉE RICHARD, O. P. — *Etudes de Théologie morale*. I. *Le plus parfait*. II. *De la Probabilité à la certitude pratique*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. In-8, 353 pages.

MM. les chanoines LUCIEN et HENRI TOUBLAN. — *Précis de la Doctrine chrétienne. Ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ce qu'il faut savoir et où le trouver*. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur. In-12, VI-363 pages.

Le Credo des Humbles ou Ce que nous apprend un véritable ami du peuple. Extraits du volume *Religion* de Mgr Gibier, choisis et présentés par A. Rosat. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur. In-12, XVIII-296 pages.

Mgr FEIGE. — *Noblesse oblige. La Grâce sanctifiante*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur. In-16, X-132 pages.

P. EMMANUELE SUAREZ, O. P. — *De Remotione Parochorum aliisque Processibus tertiæ Partis Lib. IV Cod. Jur. Can.* Roma, Libraria F. Lestini. In-8, VII-359 paginæ.

P. MATTEO CONTE DE CORONATA, F. M. Cap. — *Le Tiers-Ordre franciscain. Législation canonique*. Turin, Rome, Firms Marietti, 1936. In-8, VII-484 pages.

Ordo divini Officii recitandi Sacrique peragendi juxta kalendarium Universalis Ecclesiæ pro Anno Domini 1938. Romæ, Ephemerides Liturgicæ, 1937. In-14, XXXV-176 paginæ.

Missæ Defunctorum ex Missali Romano desumptæ. Accedit Ritus Absolutionis pro Defunctis ex Rituali Romano. Taurini, Ex Off. Domus Ed. Marietti, 1937. In-4, IX-45 paginæ.

Chanoine HENRI MORICE. — *La Vie mystique de saint Paul.* Tome second. *L'Ascète, l'Apôtre, l'Homme.* Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur. In-12, VIII-265 pages.

LOUIS MEYER, marianiste. — *Saint Jean Chrysostome, Maître de Perfection chrétienne.* Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Editeurs. In-8, XXXVIII-389 pages.

CHARLES LEBRUN, eudiste. — *La Spiritualité de saint Jean Eudes.* Paris, P. Lethielleux. In-8, VI-269 pages.

A.-JOS. CHAUVIN. — *La Communion méditée au pied du Saint Sacrement.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. In-12, 757 pages.

Abbé PAUL THÔNE. *L'Appel suprême du Sauveur. Lectures et Méditations sur les Raisons de réparer.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. In-12, 276 pages.

R. P. MARCEL BARON, S. J. — *Douze Retraites du Mois.* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-8, 363 pages.

R. P. LESCŒUR. — *Les deux Vies. En Face de la Mort. Courtes Méditations pour la Retraite du Mois.* Paris, Pierre Téqui. In-12, XI-272 pages.

LOUIS LAJOIE, C. J. M. — *Au seuil de l'Eternité. (Exercices préparatoires à bien mourir.)* Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1936. In-12, X-86 pages.

EDWARD MONTIER. *Le Dimanche du Soldat. (Elévations et pensées.)* Paris, Pierre Téqui, 1934. In-12, XI-138 pages.

FRANCE PASTORELLI. — *Servitude et Grandeur de la Maladie.* Paris, Librairie Plon. In-12, XIII-264 pages.

M. COMPAING DE LA TOUR GIRARD. — *Si tu aimes le petit Jésus.* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1936. In-12, 178 pages.

Petit Manuel de la Congrégation de la Sainte Vierge. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1936. In-16, 188 pages.

Abbé J. KÖENIG. — *Nouveau Mois du T. S. Rosaire et Mois de Marie d'après les Encycliques du Pape Léon XIII.* Troisième édition. Paris, Pierre Téqui, 1937. In-12, XV-298 pages.

Abbé J. LARTILLEUX. — *Mois de Marie de l'Annonciation.* Tours, Maison Mame, 1935. In-16, 220 pages.

Abbé A. BRENON. — *Mois de Marie.* Paris, Maison de la Bonne Presse, In-12, 191 pages.

R. P. FÉLIX, S. J. — *La Destinée. Première Retraite de Notre-Dame de Paris.* Paris, Pierre Téqui. In-12, X-334 pages.

VALENTIN-M. BRETON, O. F. M. — *Novissima. Retraite préliminaire.* Montréal, Librairie Saint-François. In-12, 205 pages.

FR. L.-THOMAS REGATTIERI, O. P. T. — *L'Evangile eucharistique. Exhortations pour les Heures d'Adoration*. Turin, Firms Marietti, 1936. In-12, XI-216 pages.

L'Action Catholique. Traduction française des Documents pontificaux (1922-1932). Paris, Maison de la Bonne Presse. In-12, 427 pages.

T. S. MELADY. — *Vie des Saints pour l'école et le foyer*. Traduction française de Louis Charbonneau, D.Ph. Montréal, Editions de l'A. C.-F.; Toronto, J. M. Dent & Sons, Ltd., 1937. In-8, 208 pages.

ANDRÉ ROBSOMEN. — *Notre-Dame de Lourdes et les Enfants. Apparitions. Guérisons*. Paris, Maison de la Bonne Presse. Un volume 26 x 18, IX-81 pages.

ALBERT DUFOURCQ. — *Histoire moderne de l'Eglise*. VIII. *Le Christianisme et la Réorganisation absolutiste. Le Concile de Trente, 1527-1622*. Paris, Librairie Plon. In-12, III-391 pages.

ERNST SCHÄFER. — *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. Für die Geschichte der Heiligenverehrung. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Lizentiatenwürde der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Leipzig*. Romæ, Ephemerides Liturgicæ. In-8, III-167 Seiten.

PRIMUS VANNUTELLI. — *De Presbytero Joanne apud Papiam*. Turin, R. Bertruti e C. In-8, 62 pages.

R. P. LEONE BRACALONI, O. F. M. — *Terres franciscaines*. Traduit de l'italien par le R. P. Berthélemy Héroux, O. F. M. Montréal, Librairie Saint-François. In-12, 293 pages.

La Société Canadienne d'Histoire de l'Eglise Catholique. Rapport 1933-1934; Rapport 1935-1936; Report 1935-1936. Ottawa, Le Droit. In-8, 96, 56 et 74 pages.

Abbé PASCAL POTVIN. — *Pour l'Amour du Grec... Une croisière en Grèce*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 247 pages.

MICHEL LEDRUS, S. J. — *L'Inde profonde, Toukaram*. Louvain, Editions de l'Aucam. In-8, 38 pages.

ADOLPHE RETTÉ. — *Au Pays des Lys noirs. (Souvenirs de jeunesse et d'âge mûr.)* Paris, Pierre Téqui, 1934. In-12, XXXIV-317 pages.

Abbé IVANHOË CARON. — *Les Evêques de Québec, leurs Procureurs et leurs Vicaires généraux, à Rome, à Paris et à Londres, 1734-1834*. Ottawa, La Société Royale du Canada, 1935. In-8, 26 pages.

J. MURRAY GIBBON. — *The Coureur de Bois and His Birthright*. Ottawa, The Royal Society of Canada, 1936. In-8, 18 pages.

Les Canadiens français chez eux (leur physionomie, leur habitat). Almanach de la Langue française. Montréal, Librairie de l'Action canadienne-française, 1937. In-4, 84 pages.

L'Etablissement des Jeunes au Canada français. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 131 pages.

LÉOPOLD RICHER. — *Marché de Dupes? La Conférence impériale d'Ottawa* (1932). Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 209 pages.

HERMAS BASTIEN. — *Témoignages. Etudes et Profils littéraires*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 215 pages.

RAYMOND TANGHE. — *Le Conflit italo-éthiopien*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1936. In-12, 115 pages.

PIERRE COSTE, CHARLES BAUSSAN et GEORGES GOYAU. — *Les Filles de la Charité*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. In-8, 259 pages.

E. LACOSTE. — *Le P. François Picard, second supérieur général de la Congrégation des Augustins de l'Assomption, 1 octobre 1931—16 avril 1903*. Paris, Maison de la Bonne Presse. In-12, VII-551 pages.

R. P. TESTU. — *Le Chanoine Henri Chaumont*. Paris, Pierre Téqui, 1936. In-12, 71 pages.

ANGELO PORTALUPPI. — *L'Ame religieuse de Contardo Ferrini, 1859-1909*. Paris, P. Lethielleux. In-12, XXIV-199 pages.

ANTOINE MARTEL. — *Lettres, 1924-1931*. Paris, Desclée et Cie. In-12, XIII-195 pages.

JACQUES ZEILLER. — *Léon Ollé-Laprune*. Préface par l'abbé J. Wehrlé. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils. In-12, 320 pages.

RAYMOND DOUVILLE. — *La Vie aventureuse d'Arthur Buies*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 185 pages.

HENRIETTE TASSÉ. — *La Vie humoristique d'Hector Berthelot*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 243 pages.

MALACHY R. SULLIVAN, O. S. B. — *Critical Realism*. Louvain, L'Institut Supérieur de Philosophie, 1936. In-8, 55 pages.

CÆSAR CARBONE. — *Circulus philosophicus seu Objectionum cumulata Collectio juxta Methodum scholasticam*. Vol. III. *Cosmologia*. Taurini. Ex Off. Libraria Marietti, 1937. In-12, VII-624 pages.

DAMIEN VAN DEN EYNDE, O. F. M. — *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la Littérature patristique des trois premiers Siècles*. Gembloux, J. Duculot, Editeur; Paris, Gabalda et Fils. In-8, XXVIII-360 pages.

Abbé JEAN DERMINE. — *L'Education Chrétienne de la Personnalité*. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne. In-8, 241 pages.

GEORGES LAMIRAND. — *Le Rôle social de l'Ingénieur. Scènes de la Vie d'Usine*. Paris, Tournai, Desclée et Cie. In-12, 253 pages.

LOUIS CHARVET. — *Le Groupe d'Equipes. Memento pour les Chefs locaux*. Paris, Editions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie. In-12, 43 pages.

LOUIS CHARVET. — *Le Guide du Chef d'Equipe*. Paris, Desclée et Cie. In-12, 128 pages.

H. MARÉCHAL, O. P. — *Scouts de France et Ordre chrétien*. Paris, Tournai, Desclée et Cie. In-12, 133 pages.

Dr CARLOS D'ESCHEVANNES. — *Le merveilleux Corps humain. Anatomie et physiologie élémentaires suivies de quelques conseils pratiques pour soins d'urgence*. Paris, P. Téqui, 1934. In-8, XIII-261 pages.

R. P. JUBARU. — *Un Voyage dans le Ciel. Causeries astronomiques*. Paris, Editions « Education intégrale », 1935. In-12, 73 pages.

GIUSEPPE PALLOTTI. — *Il secondo principio fondamentale dell'Universo. La Pressione d'Etere*. Como, Emo Cavalleri, Editore, 1936. In-8, 19 pagine.

IVAN JOBIN. — *La Convexité de l'Atmosphère et la Concavité de la Terre*. Paris, Editions Pierre Roger. In-8, 29 pages.

CLAUDE-HENRI GRIGNON. — *Ombres et Clameurs. Regards sur la Littérature canadienne*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 205 pages.

Abbé ALBERT DANDURAND. — *La Poésie canadienne-française*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 244 pages.

ALBERT PELLETIER. — *Egrappages*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 234 pages.

ROBERT CHOQUETTE. — *Poésies nouvelles*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 140 pages.

RENÉ CHOPIN. — *Dominantes*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 164 pages.

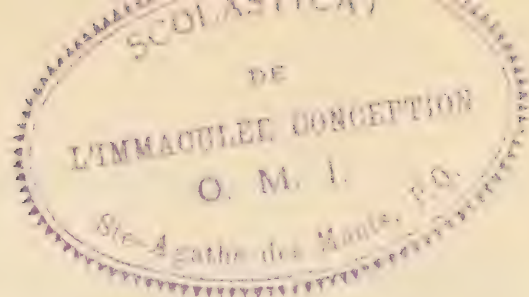
ULRIC-L. GINGRAS. — *Du Soleil sur l'Etang noir*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-8, 180 pages.

PHILIPPE BARRÈS. — *Ainsi que l'Albatros*. Paris, Librairie Plon. In-12, 251 pages.

JEAN DES TOURELLES. — *L'Enjôleuse*. Paris, Editions « Education intégrale ». In-12, 170 pages.

ALBERT ACREMANT. — *Gertrude et mon Cœur*. Comédie en trois actes tirée du roman de Germaine Acremant. Paris, Librairie Plon, 1937. In-12, 129 pages.

LUCIEN DABRIL. — *Mon Oncle et mon Curé*. Comédie en trois actes d'après le roman de Jean de La Brète. Paris, Librairie Plon, 1936. In-12, IV-143 pages.



Le Canada d'aujourd'hui et de demain

Modo verum judicate.
Saint Augustin.

A la veille du Congrès de la Langue française, tenu à Québec en juin dernier, quelques idées jetées à la hâte en cette *Revue* avaient été offertes à la méditation des Canadiens de notre nationalité. Les faits ont laissé voir que cette semence n'était pas inopportune. Partout elle a été accueillie avec faveur et intérêt. La meilleure preuve en est que la brochure, éditée tout exprès pour la mieux répandre, s'est écoulée très rapidement.

Tant de conversations ont suivies et cette publication et ce Congrès, qu'il semble non inutile de revenir sur le sujet pour le tasser davantage et lui donner encore plus de précision, si possible.

Le titre, tout nouveau qu'il paraît, ne fait qu'amorcer différemment la question de notre statut fédératif. Avant de parler du *Canada d'aujourd'hui et de demain*, nous nous permettrons cependant, en vue de répondre à des désirs maintes fois exprimés, de définir quelques-uns des termes qui nous serviront constamment dans la suite de cette étude. L'on y remarquera une doctrine, non des personnalités. Nous ne désirons rien d'autre que de jeter quelque lumière sur nos institutions canadiennes. Et nous avons la ferme confiance que personne ne finira la lecture de ces pages sans avoir acquis la conviction qu'il n'y a en elles qu'un pur essai philosophique sur notre organisation politique. Loin de songer à ébranler nos positions, nous voulons les asseoir sur leur base véritable, une base solide et inébranlable. La vérité, voilà ce qui nous fera triompher de nos compatriotes anglais, émules peu entendus en philosophie scolastique, il est vrai, mais parfois fort versés en sciences juridiques. Auprès d'eux nous gagnerions toujours à parler bien au point et selon le droit le plus rigoureux. Et cela sans avoir peur de compromettre nos

causes, puisque l'enseignement chrétien contient en soi des principes pour toutes les situations. La seule chose qui importe, c'est de connaître et d'apprendre à utiliser ces principes. Après les reproches si graves qui ont été adressés à nos universités, il n'est personne sans doute qui ne se réjouira de constater qu'un de leurs représentants, même modestes, se consacre à cette tâche non moins périlleuse que féconde.

En guise d'épigraphe, et pour résumer l'esprit de nos quelques réflexions, nous choisissons ces paroles du saint évêque d'Hippone: *Modo verum judicate*. « Voyez maintenant de quel côté est la vérité. »

I

Expliquons tout d'abord le sens des mots race, nationalité, nation, peuple, patrie et Etat.

Au fond de toutes ces notions il y a, comme élément générique, l'idée de « communauté ». Les notes qui sont « le sang », « le vouloir-vivre collectif », « le territoire », « la souveraineté » tiennent lieu de différences spécifiques ¹.

La communauté « de sang », ou physiologique et animale, constitue la race.

La communauté « du vouloir-vivre collectif », fondée principalement sur le milieu social, sur la psychologie et le spirituel, donne la nationalité et la nation. Non pas indifféremment toutefois. Si la communauté comprend les biens culturels: à savoir les idées et les sentiments, la langue et la religion, et peut-être aussi des institutions politiques embryonnaires, nous avons la nationalité. Si elle va jusqu'à embrasser les biens de civilisation, la liberté, l'indépendance, les richesses matérielles et les grandeurs de pensée ou d'âme, nous nous trouvons en face de la nation. Ainsi, entre beaucoup d'autres, pensent René Johannet et Jean Bruhnes. Pour celui-là, « la nation n'est qu'une nationalité épanouie, la nationalité une nation en germe » ². Pour celui-ci, « la nationalité est

¹ Louis Le Fur, *Races, Nationalités, Etats*, 1922, p. 97-109. Les mêmes problèmes sont également étudiés dans les *Archives de philosophie*, 1932, vol. IX, cahier II, *Les libertés culturelles*, J. Lucien-Brun, S. J.

² René Johannet, *Le principe des nationalités*, 1923, p. 423, en note.

un groupe humain qui tâche à se développer jusqu'à devenir une nation... Les nationalités sont des êtres jeunes, voire même enfants³. » Cependant, quand l'association la plus parfaite — celle que forme l'amour des biens mêmes de civilisation — appartient à diverses races ou nationalités, il convient de dire peuple plutôt que nation. « Quant au terme de peuple, il est souvent employé comme équivalent, tantôt de nation, et tantôt d'Etat (nation politiquement organisée). Il est donc susceptible de prendre deux sens assez distincts: dans le premier, il vise plutôt la communauté d'origine; dans le second, le groupement en une même organisation politique. Aujourd'hui, quand on l'emploie dans un sens précis, c'est le second sens qui est son sens propre. Chose curieuse, non seulement les mots s'usent, on l'a souvent remarqué, mais leur sens est susceptible de changer complètement. Le sens actuel du mot peuple date du XIX^e siècle⁴. . . » On dira donc la race française et la race anglaise, — la nation française et la nation anglaise, — la nationalité wallonne, la nationalité flamande, — le peuple belge.

Pour une nationalité, une nation ou un peuple, il faut un domicile. Nous voici à la patrie. Celle-ci implique — nécessairement, quoique non pas uniquement — la communauté « du territoire », le lien du sol. Elle est le lieu commun d'un groupe humain. Point de patrie, ni de patriotisme, sans pays dont on est l'habitant par naissance ou naturalisation. Ainsi la France, l'Angleterre sont les patries des Français et des Anglais.

Tous les éléments, jusqu'ici étudiés, se trouvent en quelque sorte inachevés. Ils aspirent à une plus haute perfection, à la jouissance des bienfaits de la société civile, c'est à-dire de l'Etat.

L'Etat, lui, comporte la communauté d'une « autorité souveraine »: « La souveraineté étant la puissance suprême, la collectivité qui la possède, d'un côté a droit de commander à tout individu ou groupe d'individus qui se trouve dans les limites de son territoire, et de l'autre n'est soumise à personne à l'extérieur, car l'idée d'un pouvoir suprême qui

³ Jean Brunhes, dans Johannet, *op. cit.*, p. 13.

⁴ Le Fur, *op. cit.*, *eod. loc.*

serait lui-même soumis à un pouvoir suprême est évidemment une idée contradictoire en soi. Mais la collectivité qui possède l'autorité suprême à l'intérieur, l'indépendance à l'extérieur, c'est précisément l'Etat. Donc est Etat toute collectivité souveraine, ou en d'autres termes, comme le dit Jellinek, toute souveraineté est souveraineté d'Etat ⁵. »

L'Etat peut se ramener à trois formes principales.

L'Etat unitaire — chez qui les individus seuls contribuent à la formation de la volonté commune — est gouverné par une autorité souveraine, qui réside en un pouvoir central unique. La France, l'Angleterre, l'Italie sont des Etats unitaires.

Il peut arriver que plusieurs Etats souverains, sans sacrifier leur souveraineté, s'unissent pour atteindre ensemble des fins communes. Chaque Etat reste le maître de l'application des mesures arrêtées dans *le conseil du groupement*, et peut, par voie de sécession, quitter ce groupement. Nous avons alors la Confédération d'Etats, c'est-à-dire « une association, plus politique que juridique, d'Etats indépendants qui ne reconnaissent pas une autorité commune à la fois supérieure et suprême » ⁶.

Entre l'Etat unitaire et la Confédération d'Etats, il existe une organisation politique tenant de l'une et de l'autre de ces formes de gouvernement. C'est l'Etat fédéral ou composé. Il a, lui aussi, à sa tête une seule autorité souveraine. Dans un Etat fédéral, à forme de monarchie constitutionnelle, les représentants de la souveraineté sont, d'un côté le roi et le peuple, de l'autre l'ensemble des collectivités secondaires autonomes. Les organes de l'Etat sont, pour le peuple entier, le roi et la Chambre populaire; pour les collectivités secondaires, la Chambre Haute ou le Sénat. Le roi, le peuple et les collectivités autonomes, ainsi que les deux Chambres fédérales, participent ensemble à *l'être* ou à *la substance* d'une même souveraineté. Aussi bien, tandis que dans l'Etat unitaire il n'y a pour manifester la volonté commune que les citoyens, dans l'Etat fédéral, entre le pouvoir central et les citoyens s'interposent des collectivités pu-

⁵ Le Fur, *Etat fédéral et Confédération d'Etats*, in-8 de 840 pages, p. 395. Sur cette question d'Etat fédéral et de Confédérations d'Etats l'ouvrage est indispensable. L'on consultera avec un avantage particulier sa deuxième partie: p. 353-739. S'il fallait citer à chaque fois qu'il y aurait quelque profit à le faire, l'on n'en finirait plus. Aussi nous contenterons-nous d'indiquer les principaux passages qui servent de soutien à nos affirmations. A moins d'indications contraires toutes les références à Le Fur renverront à ce grand ouvrage.

⁶ Paul Fauchille, *Traité de droit international public*, t. I, p. 245 et s.

bliques qui peuvent et doivent concourir à « la formation de la volonté souveraine de l'Etat tout entier »⁷. D'où les collectivités fédérées intègrent l'Etat fédéral. On voit à quoi, en bonne logique, vont les épithètes *fédéral* et *fédéré*⁸. Comme question de fait, il n'y a pas aujourd'hui de Confédérations d'Etats, cette forme de gouvernement étant reconnue inefficace. Au contraire, les Etats fédéraux ne se nombrent plus⁹, vu que ce mode de vivre en société laisse assez de jeu aux peuples modernes dont les tendances vont toutes contre des centralisations trop rigides et uniformisantes.

La *citoyenneté* ou la *qualité de sujet* dépendant de l'Etat auquel on appartient par naissance ou par naturalisation ne sauraient exister que là où il y a Etat. Ces deux titres, qui sont — l'un ou l'autre — le lien juridique par lequel on relève de son pays soit pour les devoirs, soit pour les droits civiques, déterminent la nationalité. Il y a les nationalités française, britannique, italienne, etc.

Ce sens de nationalité ne coïncide pas nécessairement avec le premier, déjà exposé plus haut, et qui découle du vouloir-vivre commun. Il est ce qui nous confère un statut légal en regard du droit international et nous situe politiquement sur un pied d'égalité avec les citoyens des autres Etats et des autres nations. En voyage ou à l'étranger, il nous assure les privilèges de notre pays. Le Français jouit de la nationalité française, ainsi entendu *juridiquement*. Mais il possède mieux que la nationalité, telle qu'exprimée par le premier sens; car il est le membre d'un groupe totalement évolué, c'est-à-dire d'une nation.

Munis d'une terminologie précise, nous n'aurons plus de difficultés à encadrer les réalités de chez nous.

Deux races, l'une de descendance française, l'autre de descendance anglaise, composent la population du Canada. Chacune de ces races, nourrissant ses idéals culturels propres, constitue une nationalité: la nationalité canadienne-française et la nationalité canadienne-anglaise. Qu'il

⁷ Le Fur, p. 596 et 601.

⁸ Cf. René Foigniet et Emile Dupont, *Manuel élémentaire de Droit international public*, *Classification des Etats*, p. 64-83.

⁹ Le Fur, *Races, Nationalités, Etats*, p. 139.

y ait, au Canada, une nationalité canadienne-anglaise, personne ne le met en doute. Se trouverait-il quelqu'un pour ne pas admettre l'existence d'une nationalité canadienne-française ? Le deuxième Congrès de la Langue française atteste hautement que les continuateurs de Champlain ont à cœur de conserver leur langue, leur religion, leur sang et leurs institutions. Depuis trois cents ans, du reste, y eut-il jamais un moment dans leur histoire où ils aient songé à oublier l'héritage ancestral ? A peine si les frontières d'Etat, qui les divisent en deux portions presque égales, les empêchent de s'unir totalement. Ce sentiment de commune nationalité est tel que, même les Franco-Américains, malgré des obstacles presque insurmontables, tendent à le conserver intact afin de demeurer dans la grande famille française de l'Amérique.

Sur ce point des nationalités au Canada, l'on voudra bien remarquer que je simplifie, ne voulant pas m'étendre indéfiniment en des considérations d'à côté. Car il est évident que, chez nous, d'autres groupes aspirent à la conservation de leurs biens culturels particuliers, biens qui ne sont cependant pas ceux des deux nationalités mères du Canada.

A l'inverse, il y a, au Canada, une même patrie pour les Canadiens français et pour les Canadiens anglais. Point de doute que le Canada soit une patrie pour les gagnants de 1760. Encore moins pour nous, les découvreurs, les premiers pionniers, les apôtres et les colonisateurs de tout le territoire canadien, de l'Atlantique au Pacifique. La conquête peut bien changer l'allégeance politique; elle n'enlève pas aux vaincus leur patrie.

De même encore avons-nous un seul et véritable Etat. A la base de notre Etat, il y a l'Acte de l'Amérique britannique du Nord. Soulignerai-je de nouveau quelques précisions qui semblent s'imposer relativement à un instrument dont l'importance éclate à toutes les pages de notre histoire ? A cet effet considérons séparément la constitution et les tractations qui la préparèrent. De celles-ci on peut au moins dire qu'elles sont des engagements de la nature de ceux qui règlent les rapports des hommes entre eux. Ces engagements, fort nombreux, varient selon leur valeur dans la hiérarchie des droits. Nous nous bornerons à rappeler le contrat, le traité et le pacte, qui nous intéressent de plus près. — Le

contrat se définit: « l'accord de deux ou de plusieurs volontés en vue de constituer, de modifier ou de briser des *relations juridiques* »¹⁰. — Le *traité* est un contrat de droit international. « Au point de vue de la forme, le terme traité désigne toujours un accord en la forme la plus solennelle, comportant l'intervention de l'autorité la plus haute chargée des relations internationales¹¹ . . . » « Seuls les Etats souverains exercent la faculté de négocier et de traiter dans sa plénitude. . . Cette faculté se restreint à mesure que se rétrécit l'indépendance étatique¹². » Précisant cette pensée, Fauchille écrit: « Les colonies, possessions et dépendances ne constituent pas des collectivités distinctes de l'Etat dont elles font parties: des accords consentis par elles ne sauraient constituer des traités¹³. » — « Le *pacte* est quelque chose de plus qu'un traité: c'est un traité environné d'une atmosphère spéciale, faite en partie d'un sentiment mystique et d'une intention de garantie; les Etats qui signent un pacte s'engagent le cœur et l'âme en même temps qu'ils conjuguent et associent des intérêts¹⁴ . . . » Tels sont le pacte de la Sainte Alliance, le pacte de la Société des Nations, le pacte de Paris ou Briand-Kellog.

On voit tout de suite la conclusion. Nos colonies, réunies en assemblées délibératives à Charlottetown et à Québec, étaient impuissantes à conclure entre elles un contrat, un traité, un pacte créant un nouvel ordre politique. Pour ce faire, il leur eût fallu au moins avoir reçu des pouvoirs de délégués du gouvernement impérial. D'aucuns prétendent qu'à la conférence de Londres nos représentants jouissaient de ces pouvoirs. A constater avec quelle grâce les hommes d'Etat anglais se servent des ciseaux et de la colle quand le temps est venu d'achever notre constitution, on est en mesure de mettre sérieusement en doute le bien-fondé de cette assertion. Il semble bien que les nôtres eurent toutes les chances de s'expliquer et d'exprimer leurs manières de voir: rien de plus. Assurément, il serait intéressant de connaître exactement, les points de vue historique et juridique des discussions qui précédèrent l'Acte de l'Amérique

¹⁰ Marius Pistocchi, *De Bonis Ecclesiae temporalibus*, 1932, p. 375: *Concors duorum vel plurium voluntatis manifestatio ad id data ut constituatur, modificetur, solvatur juridica relatio*.

¹¹ M. Basdevant, citation de R. Genet, dans *Traité de Diplomatie et de Droit Diplomatique*, 1932, tome 3, p. 352.

¹² R. Genet, *op. cit. eod. loc.*, p. 434.

¹³ Paul Fauchille, *op. cit.*, tome I, 3e partie, p. 294.

¹⁴ R. Genet, *op. cit., eod. loc.*, p. 523.

britannique du Nord. Mais, actuellement, c'est là, si j'ose dire, une question purement académique. Nos colonies, même nanties de tous les pouvoirs possibles, n'auraient pu faire que la constitution fût un contrat. Ce tour de force dépasse jusque la capacité des Etats souverains. En effet ceux-ci ont bien le droit de s'engager par *traité* à confectionner une constitution qui les organise en Etat fédéral. Mais une fois obtenu le résultat voulu par le traité, « il se produit ce fait que le contenu de la constitution prévue dans le traité pour l'Etat à *fonder* se trouve, avec la formation de cet Etat, élevé à l'état d'expression de la volonté commune organisée, et en même temps, débarrassée de toute disposition contractuelle ultérieure des Etats fondateurs, il vaut comme loi propre de l'Etat fondé »¹⁵. Même dans cette hypothèse, « une constitution fédérale n'est donc pas un traité, mais bien le résultat d'un traité, ce qui est tout différent. Le fait de la réunion des Etats particuliers est volontaire et résulte d'un traité; mais une fois ce traité exécuté par l'adoption de la constitution fédérale et son entrée en vigueur conformément aux dispositions du traité d'union, le nouvel Etat apparaît et a dès le moment de sa naissance une volonté et des organes propres, indépendants de ceux de ses membres et qui leur sont supérieurs. Dès lors, par conséquent, les rapports contractuels font place aux rapports de domination et de subordination, et le droit international est remplacé par le droit public interne »¹⁶.

En toute supposition, l'Acte de l'Amérique britannique du Nord n'est donc pas un contrat; il est une loi: et toujours il a été considéré comme tel¹⁷. Ce qui est une autre manière de prouver l'affirmation, puisque loi et contrat s'excluent réciproquement.

Est-ce à dire que les tractations, si graves, de Charlottetown, de Québec et de Londres n'aient aucune valeur? A Dieu ne plaise! A notre avis elles constituent une parole d'honneur de la plus haute essence: elles sont des pourparlers garantis par l'équité¹⁸. Aussi, les provinces et les

¹⁵ Le Fur, p. 587-588, citation de Hænel.

¹⁶ *Ibid.*, p. 584.

¹⁷ Comité spécial d'enquête sur l'Acte de l'Amérique britannique du Nord, 1935, p. 73.

¹⁸ S. Thomas, *Sum. theol.*, 2a 2æ, q. CXX: Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Les vertus sociales, Notes explicatives et renseignements techniques*, p. 430-452, édition de la *Revue des Jeunes*, traduction française, par L.-D. Folghera, O. P.

nationalités du Canada sont-elles tenues de les respecter, au moins au nom du bien public et de la justice générale. Une loi fondamentale et l'équité, voilà donc la base infrangible de notre vie politique. Est-ce là ébranler les assises de nos réclamations? Si nous distinguons toujours soigneusement entre la constitution qui est une loi et ses préliminaires qui sont un engagement d'équité, peut-être cesserions-nous pour une fois de nous chamailler et de nous dire des mots désagréables. Sans compter que, très probablement, nous nous entendrions avec nos compatriotes de langue anglaise.

Surtout n'allons pas croire qu'en parlant avec cette exactitude nous affaiblirons nos positions. Bien au contraire. Réaffirmons-le: c'est la vérité qui nous sauvera. Au Canada, la source de tous nos droits politiques reposent exclusivement sur l'Acte de l'Amérique britannique du Nord. Nos droits antérieurs n'ont de valeur — les droits naturels exceptés, il va sans dire — que dans la mesure où ils sont protégés par la constitution. Et du fait que nous avons accepté celle-ci, de bon cœur pendant soixante ans, il résulte que l'ordre de choses précédent est périmé. « L'importance du *fait acquis* est décisive. Par le fait même qu'il est bien établi, donc assez ancien déjà et devenu stable . . . , il ne rencontre plus en face de lui que des droits éteints ¹⁹. »

Nous sommes bel et bien un Etat fédéral. A Ottawa, siège un pouvoir central confié à deux Chambres qui détiennent la souveraineté nationale. La Chambre des Communes représente le peuple canadien; la Chambre Haute, les provinces fédérées. C'est par les sénateurs que le vouloir-vivre collectif des provinces fédérées doit se manifester au fédéral: le principe de *l'égalité* qui règle la représentation des provinces au fédéral l'atteste clairement ²⁰. Ce sont les sénateurs qui collaborent avec

¹⁹ Cf. Le Fur, *Races, Nationalités, Etats*, p. 128.

²⁰ *Débats parlementaires sur la question de la Confédération*, 3^e session, 8^e parlement provincial du Canada, 1865: « Lorsque les messieurs qui composèrent la convention [de Québec] se réunirent, ils s'occupèrent d'abord de donner une base solide à leurs travaux, et il s'est trouvé que la pierre angulaire était le sujet de la représentation des deux chambres. On convint d'abord que dans la chambre des communes du gouvernement confédéré, la représentation y serait d'après le nombre, et que dans l'autre branche de la législature elle serait fixe, ou égale pour toutes les provinces, c'est-à-dire que le Haut et le Bas-Canada, et les provinces maritimes groupées en une seule, auraient droit au même nombre de représentants, afin de garantir à chaque province ses droits, privilèges et libertés. Nous avons agi selon ce principe, parce que nous avons pensé que si la représentation aux communes était d'après le nombre, l'égalité, devait

les députés fédéraux à la confection de la substance de l'unique et indivisible souveraineté. Non pas, conséquemment, les gouvernements provinciaux. Ceux-ci participent sans doute à l'exercice ²¹ de la souveraineté fédérale de ce qu'ils reçoivent leur juridiction de l'Etat central; mais ils n'ont de pouvoir *constitutionnel* que pour veiller sur leurs intérêts particuliers. Alors, dira-t-on, les provinces n'ont plus qu'à se laisser tondre ou écraser? Pas le moins du monde. Les constitutions sont comme les habits: sans cesse il faut les réajuster. La raison en est que le pays *vivant* agit sur le pays *légal*. Il suscite le droit quand le droit ne suffit plus aux faits. Voilà pourquoi, s'il est vrai « que le degré de maturation auquel est parvenu notre peuple confère au Dominion le droit de se pourvoir lui-même politiquement » ²², à plus forte raison les *provinces*, s'inspirant de la justice légale, ont-elles le droit de voir à ce que l'on tienne compte raisonnablement de leur situation agrandie et affermie. Par quels moyens? C'est aux juristes, et aux politiques, et aux hommes d'Etat de le chercher. L'on conclura au moins qu'il serait peu sage d'abolir un organe aussi essentiel à l'Etat fédéral que le Sénat ou la Chambre Haute. Si une modification de ce corps social s'imposait, ne serait-ce pas plutôt de le mettre dans une plus étroite dépendance à l'égard des provinces? Les sénateurs pourraient être choisis par les autorités provinciales ou par les électeurs provinciaux ²³. Condition nullement nécessaire cependant pour qu'ils remplissent leur rôle de coparticipants à la souveraineté fédérale, c'est-à-dire nationale. Car « l'idée de représentation est, au moins d'après la conception anglaise du droit public sur ce point, complètement indépendante de celle d'élection » ²⁴.

être assurée à l'autre branche de la législature » (p. 237). Ainsi parle l'honorable sir Etienne-Pascal Taché. — Et sir John Alexander MacDonald: « A la chambre haute sera confié le soin de protéger les intérêts de section; il en résulte que les trois grandes divisions seront également représentées pour défendre leurs propres intérêts contre toute combinaison de majorité dans l'Assemblée. Chaque section aura donc intérêt à se faire représenter par ses hommes les plus habiles, et les membres du gouvernement, appartenant à chaque section, devront veiller à ce que les choix soient faits dans leur section en vue de ces intérêts, à mesure qu'il se présentera des vacances » (p. 38).

²¹ Le Fur, p. 596 et 601.

²² L'auteur, *Principes et faits en histoire: Etat idéal et Etat Canadien — Et Séparatisme*, p. 18. Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 7 (1937), p. 276.

²³ Le Fur, p. 275.

²⁴ Le Fur, p. 618, en note.

Notre Etat fédéral est un Etat bilingue. L'article 133 de l'Acte de l'Amérique britannique du Nord en fait foi ²⁵. Par quoi le Canada se trouve être *juridiquement* la patrie de tous les Canadiens. Ce qui serait impossible si les provinces n'étant pas fédérées formaient comme autant de réalités politiques distinctes. Remarquons-le toutefois au passage: ce ne sont pas les races qui sont fédérées chez nous. Celles-ci sont en meilleures relations que cela. Toutes deux, grâce à la constitution, possèdent *solidairement* le sol, le territoire d'une même patrie. Aussi notre patriotisme est-il canadien; formellement et substantiellement, est-il le même dans les cœurs canadiens-français ou canadiens-anglais.

Le patriotisme se rattache à cette vertu de justice que la théologie dénomme piété, et dont l'objet est le culte et le service envers Dieu, envers les parents et envers la patrie. « L'homme, écrit saint Thomas, est constitué débiteur, à des titres différents, vis-à-vis d'autres personnes, selon les différents degrés de perfection qu'elles possèdent et les bienfaits différents qu'il en a reçus. A ce double point de vue, Dieu occupe la toute première place, parce qu'il est absolument parfait et qu'il est, par rapport à nous, le premier principe d'être et de gouvernement. Mais ce titre convient aussi, secondairement, à nos parents et à notre patrie, desquels et dans laquelle nous avons reçu la vie et l'éducation. Et donc, après Dieu, l'homme est surtout redevable à ses parents et à sa patrie. En conséquence, de même qu'il appartient à la religion de rendre un culte à Dieu, de même, à un degré inférieur, il appartient à la piété de rendre un culte aux parents et à la patrie. D'ailleurs, le culte des parents s'étend à tous ceux du même sang, c'est-à-dire qui ont les mêmes parents; le culte de la patrie s'entend des compatriotes et des alliés. C'est donc à ceux-là que s'adresse principalement la piété ²⁶. » Pour donner à ce merveilleux article toute sa portée doctrinale, je ne saurais mieux faire que de citer copieusement

²⁵ *Acte de l'Amérique britannique du Nord*, article 133: « Dans les chambres du parlement du Canada et les chambres de la législature de Québec, l'usage de la langue française ou de la langue anglaise, dans les débats, sera facultatif; mais dans la rédaction des archives, procès-verbaux et journaux respectifs de ces chambres, l'usage de ces deux langues sera obligatoire; et dans toute plaidoirie ou pièce de procédure par-devant les tribunaux ou émanant des tribunaux du Canada qui seront établis sous l'autorité du présent Acte, et par-devant tous les tribunaux ou émanant des tribunaux de Québec, il pourra être fait également usage, à faculté, de l'une ou de l'autre de ces langues.

« Les Actes du parlement du Canada et de la législature de Québec devront être imprimés et publiés dans ces deux langues. »

²⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, 2a 2æ, q. CI, a. 1.

quelques-uns des meilleurs interprètes modernes du saint docteur. Je ne m'en excuse pas; la raison de ce procédé est par trop évidente: comme nous, ces auteurs ont essayé et essaient de débrouiller les problèmes du XX^e siècle à la lumière du thomisme immortel. « Saint Thomas lorsqu'il exprime les motifs de nos devoirs de justice envers les êtres qui nous sont supérieurs, fait usage d'une notion qu'il nous faut bien pénétrer: c'est l'idée de *principe*. . . Or, cette notion connote deux choses. Premièrement une *bienfaisance*, au sens le plus large d'influence s'exerçant sur nous; deuxièmement une *excellence*, à la mesure même de l'influence exercée: car toute influence et toute bienfaisance supposent une supériorité d'être ²⁷. » « L'excellence et le bienfait sont donc les deux titres et qualités qui font que certaines personnes sont dignes de notre piété ²⁸. »

Sans nous attarder à Dieu dont la souveraine bienfaisance et la souveraine excellence fondent la souveraine piété, c'est-à-dire la religion, considérons les deux êtres créés qui sont aussi *principes* de vie et de providence. « Les parents, c'est-à-dire ces deux personnes, homme et femme, père et mère, de qui (a quibus) nous sommes nés et par qui nous avons été élevés. La patrie, c'est-à-dire des personnes encore, en qui s'incarne en quelque sorte le milieu social dans lequel (in qua) nos parents ont pu vivre et nous-même venir au monde. Tels nous apparaissent, dans leur entité la plus exacte et dans leur rôle éminemment providentiel, les parents et la patrie. On remarquera qu'il ne s'agit que de personnes très déterminées représentant pour nous une excellence singulière et un bienfait de premier ordre. Nous sommes obligés de reconnaître que nous devons l'existence à ceux qui ont bien voulu nous constituer un foyer, ou nous faire une patrie dans laquelle ce foyer même pût prospérer; nous devons confesser que tous ceux-là se sont dévoués pour nous et qu'ils ont été à notre égard une véritable providence ²⁹. » « La piété s'étend par enchaînement à d'autres personnes que nos père et mère ou ceux qui sont à proprement parler les pères de la patrie. Toute personne qui nous est unie par les liens du sang ou par l'amitié de la cité a droit à notre piété. Tout ce qui est consanguin, tout ce qui est compatriote, se trouve englobé

²⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La Religion*, tome I, *Renseignements techniques*, p. 292, traduction française par I. Mennessier, O. P.

²⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Les Vertus sociales, Notes explicatives*, p. 392, traduction française de L.-D. Folghera, O. P.

²⁹ *Ibid.*

dans la vertu. Ainsi, nous aurons de la piété non seulement pour nos parents, mais pour nos grands-parents et pour tous les ancêtres de notre race: cela va de soi. Mais, il y a plus . . . Une famille fait corps. Les membres doivent avoir de la piété pour le corps entier dont ils font partie, et tous les membres doivent en avoir aussi les uns pour les autres. Et plus un membre est honorable ou bienfaisant dans la famille, plus la piété doit grandir à son égard. — Par une semblable extension, notre piété patriotique doit s'adresser à tous ceux qui sont de la même cité que nous, ou qui sont seulement les amis ou alliés de notre cité. Et dans toutes ces personnes, la vertu retrouve et honore quelque chose de la mère patrie; et ces personnes elles-mêmes sont d'autant plus dignes de la piété que nous leur donnons, qu'elles incarnent ou représentent davantage, parce qu'elles sont ou par ce qu'elles font. . . , l'existence, la pérennité ou la prospérité de la patrie. Enfin, il est à peine besoin de faire remarquer que notre piété doit dépasser beaucoup les limites du présent pour s'étendre magnanimement à tous ceux qui dans le passé ont bien mérité de la patrie ³⁰. »

Mais quel est donc le *dû* qu'il faut rendre en justice à la patrie? Empruntant les mots de Cicéron, saint Thomas répond: c'est le culte et le service. Ailleurs, il rendra la même pensée avec les termes « vénération et soumission », c'est-à-dire révérence mêlée à un grand respect, à une sorte d'affection et à une sorte de crainte; obéissance et sujétion qui vont jusqu'au don de soi par l'amour et le dévouement les plus absolus.

« Ces [longues] réflexions suggèrent toutes les nuances que peut revêtir la piété et toute la gradation que doit observer la vertu. [En particulier] dans le patriotisme, . . . il n'y a pas à pratiquer . . . qu'un devoir uniformément quelconque, dérivant d'un sentiment vague, s'adressant indistinctement à tous et à personne, s'exerçant à tout et à rien. Sous un objet formel très défini, à l'égard de personnes bien déterminées, le patriotisme devrait être quelque chose d'extrêmement précis, varié et nuancé, quant au sentiment dont il s'inspire et quant aux devoirs qu'il peut prescrire: autre sera-t-il, par exemple, envers les pères de la patrie, autre envers les enfants du pays ³¹. . . » Autre envers la pro-

³⁰ *Ibid.*, p. 393.

³¹ *Ibid.*, p. 396.

vince où l'on vit, envers la nationalité de qui l'on tient ses biens de culture; autre à l'égard de la province ou de la nationalité desquelles l'on ne reçoit que des bienfaits occasionnels et secondaires. Cette raison du *bienfait reçu* est le fil conducteur qui permet d'atteindre intelligemment les personnes et les choses: ancêtres, compatriotes, institutions politiques, histoire et lieux aimés, dont l'ensemble constitue la grande et noble réalité de la patrie. La piété patriotique embrassera donc dans sa justice affectueuse ou dans ses justes affections la patrie tout entière. Mais elle saura distinguer spécialement la province et la nationalité, donnant au provincialisme et au nationalisme leur légitimité et leur rang dans l'échelle des valeurs sociales. Et dès là que provincialisme et nationalisme ne sont que des modalités essentiellement inhérentes à la substance du véritable patriotisme, il s'ensuit qu'ils ne peuvent prendre le pas dans le culte et le service de la patrie commune. S'il arrivait jamais que les parties dussent l'emporter sur l'intégrité de l'ensemble dont elles dépendent³², c'est que, ce jour-là, une nouvelle patrie se formerait des lambeaux d'une patrie déchue. A nous d'y penser si nous ne voulons que le Canada cesse d'être notre Canada.

Enfin les deux nationalités, unies dans la recherche commune des mêmes biens d'ordre politique, constituent une société civile. Elles forment une nation. Mais dès lors que cette nation a des éléments ethniques divers, il vaut mieux la désigner par le mot peuple qui indique, dans ce cas, selon le langage moderne, le groupement sur le plan politique et dans les idéals de civilisation. Ces idéals, je le répète, sont l'unité, la liberté, l'indépendance, la prospérité matérielle, les grandeurs spirituelles, la religion, la conservation et la gloire de la commune patrie.

Encore il faut dire que notre nationalité est canadienne. La nationalité qui découle de notre citoyenneté, cela s'entend. Le Français est un citoyen de la France. Je suis Canadien parce que citoyen du Canada.

Alors voici, semble-t-il, le langage qu'il importerait de tenir en nos affaires canadiennes. L'Acte de l'Amérique britannique du Nord est une

³² Cf. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Liv. XIX, C. XVI.

loi, la loi fondamentale de notre royaume. Le Canada est un Etat fédéral et bilingue; il est la patrie commune de tous les citoyens canadiens. Ceux-ci jouissent tous de la même nationalité: ils sont des Britanniques *ressortissants* du Canada. C'est donc tout ce qu'il y a de plus juste philosophiquement, historiquement et juridiquement que de parler d'un Etat canadien, d'une patrie canadienne, d'un patriotisme canadien, d'un peuple canadien. Sans détriment pour la petite patrie, pour le patriotisme provincial ou purement ethnique, puisque, si au regard du droit international nous sommes des Canadiens, au regard de notre droit constitutionnel nous sommes non seulement des Canadiens, mais encore des Canadiens français et des Canadiens anglais. Observons que nous ne parlons pas d'« unité nationale ». Et cela pour l'excellente raison que la population hétérogène du Canada constitue non une nation, mais un peuple. Ce qui montre que le sens exact des mots éclaire à sa façon la philosophie des choses.

Enfin on ne le répétera jamais assez: la nature de l'Etat fédéral est d'être composée. En tant qu'Etat, elle implique nécessairement l'unité. « L'Etat est *un* par cela seul qu'il est une personnalité juridique, car l'unité est un élément essentiel de la personnalité, qu'il s'agisse de la personnalité physique ou juridique ³³. » D'autre part, la fédération comporte au moins *dualité*. D'où l'Etat fédéral est un et multiple: *un* parce qu'Etat, *multiple* parce que fédération; *un* par son pouvoir central, *multiple* par ses collectivités fédérées. Cette forme de gouvernement est la seule qui soit capable d'unir convenablement des nationalités que le sort a liées ensemble pour leur développement culturel et politique. Un Etat unitaire fusionne trop les groupes; une Confédération de provinces devenant Etats morcelle la patrie. Soyons contents: la constitution canadienne a créé un ordre de choses où deux éléments nationaux se rassemblent sur le plan de l'Etat. En sorte que l'« unité canadienne » implique tous les idéals de civilisation propres à l'Etat en tant que tel, et tous les idéals de culture propres aux deux groupes, vivant en fédération. C'est cela le *canadianisme*: unité politique, dualité nationale; variété et concorde. Et loin que le terme soit à réprouver, il est le seul que la philosophie, l'histoire et le droit permettent d'employer pour exprimer dans sa

³³ Le Fur, p. 488.

plénitude l'œuvre qui a été créée par l'acte fédératif de 1867. L'unique point qui importe, c'est de s'entendre et de savoir comment exploiter cette doctrine. Sans cette conception, jamais il n'y aura possibilité de maintenir, *une* et pour *deux partenaires*, une patrie identique. Et pour le dire tout de suite, c'est bien le manque de cette notion juste sur la nature de l'Etat fédéral canadien qui est cause de notre mouvement séparatiste. Comme si l'on pouvait sacrifier nationalité et patrie, au nom même du vrai nationalisme et du vrai patriotisme!

A noter que cet ordre de choses est de soi stable et durable. « Après un long laps de temps, si un pays est devenu prospère, s'il a été transformé peut-être par un bon gouvernement, ce dernier a par là même acquis certain droit à la continuation de son œuvre. Un théologien comme Bossuet n'hésitait pas à reconnaître à la prescription une importance toute particulière: pour lui, en politique, ce qui est légitime, c'est ce qui a duré. Il ne serait pas difficile de trouver dans Montesquieu des passages qui révèlent la même tendance; et ces deux grands esprits, essentiellement réalistes, sont dans le vrai ³⁴. »

II

Est-ce donc à dire que l'ordre politique canadien soit nécessairement immuable?

La Providence, qui n'abandonne rien au jeu du hasard, a déterminé par quelles étapes successives elle conduirait le monde jusqu'à l'achèvement de sa perfection. Aussi bien, l'histoire témoigne-t-elle que les bouleversements des peuples sont phénomènes ordinaires. Il est bon de noter toutefois que la nation la plus glorieuse à l'heure actuelle est précisément celle qui s'est le mieux préservée des révolutions, qui a su mettre le plus de suite dans ses desseins et le plus de desseins dans sa marche constamment ascendante. L'Angleterre nous offre le merveilleux exemple du *progrès* dans la *tradition*.

Admettons volontiers que le Canada connaîtra des transformations diverses. Quelles seront-elles? C'est une tout autre question. Il est entendu — et c'est accepté par tous — qu'une nationalité a le droit de croî-

³⁴ Le Fur, *Races, Nationalités, Etats*, p. 129.

tre dans le sens de ses qualités natives. Des auteurs, très pondérés, ne lui refusent pas non plus le droit de tendre à l'indépendance politique, soit que celle-ci provienne, tel un fruit mûr, d'une évolution normale, soit qu'elle apparaisse comme nécessaire pour assurer le plein développement d'une culture appelée à l'universalité.

Que ces changements ne puissent être obtenus par n'importe quels moyens, il eût été, avant 1789, superflu de l'écrire. Il n'en est plus de même aujourd'hui, vu le gâchis des idées révolutionnaires. Ni le droit de sécession—qui n'appartient pas aux collectivités fédéralisées³⁵—ni le principe des nationalités — qui n'est que la liberté genre Rousseau, c'est-à-dire le libre arbitre dégagé « de toute subordination au droit, à la loi, à la règle morale » — ne sauraient être invoqués en la matière. Le seul vrai titre à l'indépendance politique désirée repose sur les droits que possède telle nationalité de pousser sa culture jusqu'à son épanouissement complet.

La nationalité qui rêve d'exercer la puissance suprême doit être capable de vivre sur le plan supérieur de la civilisation. Peut-elle, dans le concert des nations, assurer son existence, sa grandeur intellectuelle et morale, sa liberté, son entière souveraineté? Sinon, il n'y a pas même à considérer le problème de son émancipation.

Imaginons que nous ayons à résoudre ce cas de conscience politique pour ce qui concerne notre nationalité, et posons-nous trois questions absolument pertinentes: un Etat canadien-français serait-il viable? serait-il réalisable? est-il désirable?

Aristote et tous les auteurs venus après lui l'ont écrit et répété: « La condition essentielle pour l'existence d'une Cité, c'est qu'elle puisse suffire à ses besoins³⁶. » *Economiquement*, que deviendrions-nous si nous nous isolions dans une province où les bonnes terres arables sont plutôt limitées? *Démographiquement*, serait-il sage d'adopter un système condamnant à l'exil le surcroît, vite atteint, d'une nationalité généreuse? *Politiquement*, quels hommes publics pourraient maintenir dans l'équilibre et la paix un pays que des populations différentes de mœurs, de lan-

³⁵ Le Fur, p. 683.

³⁶ Aristote, *Politique*, liv. IV (ou VII), c. IV, § 7.

gues et de religions travailleraient à la fois par le dedans et par le dehors? Nos Saxons et les anglophiles, nos protestants n'auraient-ils pas beau jeu contre des maîtres également suspectés par tous les Etats voisins, par un Canada anglais et par les Etats-Unis?

Supposons toutefois vincibles ces obstacles, nous est-il permis de conclure qu'un Etat français est réalisable? On imagine sans peine que la nationalité canadienne-anglaise et l'Etat canadien — deux choses distinctes, — qui ont bien quelques droits eux aussi à se développer culturellement et politiquement, ne se résigneraient pas de bon cœur à voir leur essor paralysé ou brisé. C'est bien ce qui arriverait dans une organisation où la grande artère du pays, le Saint-Laurent, leur serait enlevée pour ne servir qu'à leurs antagonistes. Est-ce vraiment connaître le cœur humain que d'espérer une commotion sociale de cette sorte sans qu'il y ait brouille ni casse? Et de fait, aussi longtemps que l'on s'en tient au point de vue juridique, on ne voit pas comment donner absolument la priorité à nos revendications. Certes, nos droits de culture balancent amplement ceux de nos compatriotes anglais. Mais les droits de civilisation de l'Etat canadien l'emportent de beaucoup sur nos droits culturels qui, en tant que tels, n'exigent pas nécessairement l'indépendance politique et peuvent être pratiqués convenablement, même avec un compagnonnage racial ou national différent. Il reste que se trouvent en face deux droits contre un. Qui nous dira qu'en conscience nous pourrions essayer de vaincre tous les obstacles, au besoin par la violence ?

Cette question de la violence, indéfendable dans le cas présent, et nullement envisagée par personne du reste, ne saurait être abordée ici, vu qu'elle a déjà été résolue antérieurement, dans un premier article. Renvoyons donc à ces pages ³⁷ et demandons-nous sans plus de délais s'il serait désirable d'établir un Etat canadien-français?

Un Etat canadien-français aurait pour première conséquence de scinder la nationalité canadienne-française et d'abandonner les quatre cinquièmes du territoire de la patrie. Perspective lamentable, à la vérité. Aussi, à y regarder objectivement, le séparatisme est-il antinational et

³⁷ L'auteur, *op. cit.*, p. 17. *Revue de l'Université d'Ottawa*, eod. loc., p. 275.

antipatriotique. Le mieux qu'on puisse lui concéder, c'est d'être un provincialisme ardent et étrange. Il n'est pas que je sache dans l'histoire un groupe humain qui se soit ainsi évertué à diviser les siens et à renoncer au territoire de la patrie. La Russie eût voulu grouper tous les Slaves, d'où qu'ils fussent, sous son hégémonie puissante; la France n'a eu de cesse qu'elle ait recouvré l'Alsace-Lorraine. Nos séparatistes, au rebours des grands nationalistes de l'histoire, rêvent scission des leurs et abandon de la patrie. Si nous voulions, nous aussi, employer des mots tragiques, il nous serait facile de clamer que cette attitude est un crime contre notre nationalité et contre notre patrie. En rompant l'unité, le schisme divise l'être et, pour autant, en disperse et en diminue les forces de survivance et d'expansion.

Encore si, par leur jeu, les dissidents s'assuraient une véritable sécurité! On l'a répété sur tous les tons: l'annexion guetterait un petit peuple placé aux bouches du Saint-Laurent. Et non seulement l'annexion, effet de la violence, mais l'annexion, suite de la pente naturelle du pays. Il a fallu l'action des hommes pour maintenir dans le sens latitudinal un Etat qui subit depuis toujours un glissement nord-sud. C'est même, en partie, pour parer à cet inconvénient géographique que la fédération canadienne a été conçue et réalisée en 1867.

Et d'ailleurs un autre motif, religieux celui-là, répugne à une politique dont l'effet immédiat serait la division et l'affaiblissement de nos forces catholiques. Au pays, l'Eglise canadienne-française jouit d'un grand prestige. Jusque dans les provinces où son action est relativement faible, elle est respectée. C'est que le rayonnement de son foyer principal illumine et protège même nos paroisses et nos diocèses établis ça et là. Que, par suite de la séparation, ceux-ci soient abandonnés à eux seuls, nous verrons bien à quelle triste issue ils aboutiraient fatalement.

Au juste, il est peu de défenseurs réels d'un vrai séparatisme. Nos chefs officiels, tant d'Eglise que d'Etat, s'y opposent. Les doctrinaires du système — ou ceux qui passent pour tels — sont même en train de le répudier ou de s'en défendre. Que n'ont-ils employé plus tôt une terminologie moins flottante! C'est beau de déclarer: « Nous ne voulons pas de séparatisme; ce que nous prêchons, c'est la création d'un Etat fran-

çais. » Mais si, logiquement, le séparatisme, c'était précisément cela: un Etat français! En effet, il ne saurait exister deux Etats — deux puissances souveraines — sur le même territoire ³⁸. Et, d'autre part, en vertu de l'article 133 de l'Acte de l'Amérique britannique du Nord, le Québec est une province franco-anglaise. Comment donc monter un Etat français sur le théâtre même de l'Etat fédéral? Mystère! Car les deux affirmations sont contradictoires. Serait-ce que l'on prendrait le mot Etat en des sens différents selon qu'on l'emploie pour signifier tantôt le fédéral, tantôt la future organisation québécoise? Si oui, n'est-ce pas là de l'arbitraire?

L'on dira qu'aux Etats-Unis, Etat fédéral s'il en fut jamais, il y a bien cette appellation. Eh! sans doute. Songeons cependant que l'expression employée par nos voisins a une origine historique, et non juridique. La première association des colonies américaines, celle de 1778, fut une Confédération d'Etats. Chaque collectivité réalisait véritablement la définition de l'Etat. Lorsqu'en 1787 ³⁹ les Etats de l'Union résolurent, pour assurer leur évolution d'une façon plus heureuse, de s'organiser en Etat fédéral, ils gardèrent le vieux mot, qui n'exprimait plus exactement la nouvelle chose. Avant Hitler, la même explication convenait à l'Allemagne, dont les Etats membres avaient été antérieurement souverains. Les auteurs emploient donc fort librement les expressions « Etats membres » et « Etats particuliers » pour désigner les collectivités qui composent l'Etat fédéral. Le Fur lui-même ne s'en prive pas. Mais cet auteur, si judicieux, a soin de nous dire que s'il utilise un « titre honorifique » ⁴⁰, c'est souvent faute d'en trouver un meilleur. Or son embarras n'a rien à voir avec notre cas. Il le sait si bien qu'il parle de « provinces » lorsqu'il étudie le Canada politique. En effet, notre histoire nous enseigne que le terme reconnu par l'Acte de l'Amérique britannique du Nord et par le Statut de Westminster est celui de province. Disons donc que nous voulons une province franco-anglaise à prépondérance française indiscutée et indiscutable. Nous cessons de tirer d'un « titre honorifique » toute une doctrine politique. Nous nous comprendrons. Et qui ne sera content? D'ailleurs l'autonomie des

³⁸ Le Fur, p. 489.

³⁹ *Ibid.*, p. 180-219.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 415.

collectivités publiques secondaires se règle sur le *droit* plutôt que sur la nature de l'Etat central. La province du plus unitaire des Etats peut jouir de plus de libertés que la province d'un Etat fédéral. Et ainsi en est-il des simples provinces fédérées comparées aux groupements que l'on appelle, improprement toutefois, Etats fédérés. Absolument il n'y a pas de raison pour que l'autonomie de la *province* de Québec soit inférieure à celle de l'*Etat* du Massachusetts. D'où il suit qu'il est pour le moins illogique de confondre canadianisme et centralisation d'une part, et d'autre part séparatisme et décentralisation.

Prenons-y garde: les mots contournés ou équivoques ne sont jamais si dangereux que dans les affaires où le sentiment joue un rôle primordial.

Au vrai, pour nous, le problème se ramène à ceci: les Franco-Québécois abandonneront-ils leurs frères, les Canadiens français qui vivent hors du Québec? Renonceront-ils à l'immense territoire de la patrie qui n'est pas le Québec? Dès qu'il s'agit de nos affaires nationales, c'est à cette double interrogation tragique qu'il faut sans cesse revenir. Principalement en ce temps-ci où l'on ne parle que de centralisation et d'autonomie. Certes il est une centralisation nuisible à l'autonomie; mais il est une autonomie qui peut être funeste à la centralisation, celle-ci devenant trop lâche pour assurer le bien général du pays, garder indivis le sol de la patrie et permettre au groupe du Québec d'exercer une influence fructueuse en faveur des conationaux habitant les provinces plutôt anglaises. Que cette centralisation aille sans cesse s'affaiblissant, l'Etat fédéral se mue en Confédération d'Etats, et alors c'est le séparatisme. Car Etat, patrie, nation ou peuple sont des réalités qui, de leur poids même, tendent à concorder. Adieu dès lors l'unité canadienne-française et la patrie canadienne-française. Avouons-le donc! Seul un Etat fédéral peut maintenir *unis* les Canadiens français et leur conserver le Canada qui est leur patrie. « Dans l'Etat fédéral. . . , les individus ne sont pas reliés à l'Etat central uniquement par l'intermédiaire des Etats particuliers; ils lui sont directement soumis en tout ce qui est du ressort de la compétence fédérale. En revanche, du moment que le droit public moderne réclame une certaine participation des citoyens à la puissance publique, il est évident que le citoyen de l'Etat fédéral doit participer à la puissance publi-

que du seul véritable Etat dont il fasse partie, l'Etat fédéral lui-même. Une organisation différente, difficilement explicable en théorie, serait en pratique très dangereuse pour l'Etat fédéral: chaque citoyen se désintéresserait vite de cet Etat avec lequel il ne se trouverait jamais en rapport, et en arriverait bientôt à ne plus connaître qu'une patrie, l'Etat particulier ou plus exactement la collectivité non souveraine dont il fait partie ⁴¹. » Est-ce assez clair pour laisser entendre avec quel doigté et quel calme, quelle sagesse politique et quel sens social, il importe que soit recherché le point d'incidence d'une centralisation et d'une autonomie devant être bienfaisantes au pays, aux Canadiens et aux deux nationalités qu'ils représentent?

Lorsque, par suite d'une guerre ou d'une entente, deux peuples, deux Etats, deux patries s'unissent politiquement, selon les principes d'un Etat unitaire ou fédéral, ces entités sacrées demeurent distinctes et séparables, bien que, pour un temps, elles soient rassemblées. Mais chez nous l'enchevêtrement des deux nationalités et leur solidarité à l'égard de la patrie sont tels qu'il n'y a aucun moyen de concevoir un ordre politique où une séparation serait possible sans le sacrifice des nationalités et de la patrie. Les Canadiens anglais voient d'un mauvais œil la scission discutée. On voudrait être sûr que tous les nôtres ont les mêmes sentiments à l'égard d'une opération chirurgicale de cette nature.

Nous sommes attelés ensemble au timon d'un même Etat fédéral pour le développement de nos nationalités respectives et de notre unique patrie. A nous de reconnaître dans la trame de notre histoire le maître « qui tient dans sa main tous les Etats de la terre » ⁴². « Est-il croyable que Dieu qui ne laisse rien, pas même la structure du plus vil insecte, la plume de l'oiseau, la moindre fleur des champs, la feuille de l'arbre, sans la convenance et l'étroite union de ses parties, ait voulu abandonner les royaumes des hommes, leurs dominations et leurs servitudes en dehors des lois de sa providence ⁴³? » C'est notre sort de vivre à côté d'un peuple différent du nôtre de tant de manières. Mais c'est un sort dans lequel le Seigneur des nations a caché bien des faveurs. N'est-ce pas lui qui nous a épargné les infidélités et les révolutions de la France depuis 1789?

⁴¹ *Ibid.*, p. 610.

⁴² Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Liv. IV, C. II.

⁴³ *Ibid.*, Liv. V, C. XI.

N'est-ce pas lui qui nous protège contre un envahisseur autrement subtil et vorace et dangereux? Certes, nous sommes à une école où l'art du gouvernement nous est enseigné rudement, où notre adolescence se mûrit avec peine et avec gêne. Traités un peu à la manière des Juifs de la cour des Pharaons, peut-être comme eux nous préparons-nous un avenir que nous n'entrevoyons pas bien et qui pourrait être infiniment plus beau qu'une Laurentie resserrée et étroite. Personne ne sait ce que la géologie, aux lois mystérieuses, réserve à l'Ouest canadien. Un Canada plus replié sur lui-même aura infiniment de chances de grandir dans le sens de notre foi, de notre langue et de nos institutions. Si c'était cela que Dieu — « qui établit les royaumes » ⁴⁴ — réservait aux rejetons de la vieille France, nos séparatistes — car il s'en trouve — seraient bien attrapés d'avoir rêvé si petit et si mesquin.

Somme toute, mieux vaudrait donc garder intact notre patriotisme et enseigner aux enfants que le Canada est la patrie qu'il faut conserver coûte que coûte, que l'effort intelligent et soutenu doit porter sur Ottawa, dans le parlement fédéral où se forgent les armes de nos libertés et de nos servitudes. Aussi longtemps que notre jeunesse n'apprendra pas ces vérités — à part celles, évidemment, qui concernent chaque province, — nos espoirs en un Canada où l'influence française et catholique s'étalerait à l'aise demeureront vains.

Certains discréditent de leur mieux l'un des éléments capitaux de la patrie, à savoir l'institution fédérative qui nous régit, et ils croient favoriser par là le développement du véritable patriotisme. C'est une très grave erreur provenant du fait qu'ils ne se conçoivent pas comme partie essentielle du peuple canadien, comme entité juridiquement canadienne. Soyons francs: trop des nôtres, quand ils parlent du Canada, pensent uniquement au Québec. C'est notre bien que la constitution. Considérons-la comme un *donné fondamental* d'où par le raisonnement, d'où par la pratique quotidienne de la vie nationale nous pourrions tirer des conclusions plus précises, plus justes et plus amples: n'y auraient-ils que les dogmes qui évoluent organiquement?

A cette mentalité d'étranger ou d'émigré que tant de Canadiens français prennent dans leur propre pays s'en joint une autre, non moins

⁴⁴ *Ibid.*, Liv. V, C. I.

funeste, celle de l'*inferiority complex* qui amoindrit si souvent les groupes minoritaires. Au juste, sommes-nous une minorité au Canada? C'est une question que je pose à nos grands juristes. À mon humble avis, nous sommes plus que cela, dès là que de par la constitution nous formons l'une des assises essentielles et inébranlables du pays. Et je me borne à souligner que, mathématiquement parlant, nous nous comparons avantageusement aux Canadiens d'origine anglaise, les seuls, après tout, qui forment avec nous le noyau primitif et essentiel de la population canadienne.

Ce sont de telles vérités qu'il faudrait apprendre et faire valoir. À cette fin des Ecoles supérieures devraient s'ouvrir aux jeunes gens désireux de servir leur pays avec intelligence. N'est-ce point par disette d'hommes que les Etats périssent ⁴⁵? Si nos grands périodiques, si nos Chambres fédérales possédaient plus de cerveaux instruits à fond sur l'histoire générale et la philosophie scolastique, sur le droit canadien, sur le droit anglais dont le sens et la portée sont indispensables pour la connaissance de nos institutions, c'en serait vite fait des oppositions qui nous gênent. Je sais bien qu'un savoir de cette profondeur et de cette étendue n'est pas d'acquisition facile. Est-ce une raison pour nous en détourner? Je sais aussi que, pour avoir été cultivées depuis trop longtemps par des auteurs peu versés dans les saines doctrines, la plupart des sciences mentionnées ont contracté des plis dont il importerait absolument de les débarrasser au plus tôt. Ici dans les termes, là dans les notions, ailleurs dans l'attitude prise à l'égard de l'Eglise, il faudrait que les maîtres leur donnent des précisions, de nombreux redressements, une meilleure orientation vers le catholicisme. La belle tâche vraiment pour un thomiste canadien qui aurait les goûts et les aptitudes du juriste!

Et que l'on se détrompe si l'on croit que les Canadiens anglais se désintéresseraient des discours et des écrits qui traiteraient de ces hauts problèmes. Leur esprit — féru de libre examen — se prête volontiers à tout écouter, à tout peser et à accepter ce qui semble raisonnable. Il va sans dire que pour que ce travail s'accomplisse, il serait nécessaire que l'on fît confiance et crédit à qui l'entreprendraient. Ce n'est pas là affaire de sentiment. D'ailleurs, les sentiments ne valent que dans la mesure où

⁴⁵ *Ibid.*, Liv. II, C. XXI.

ils se plient à la règle des principes. Nous sommes payés, nous les catholiques, pour le savoir, puisque toute notre vie de religion et de prière consiste à demander à Dieu que sa grâce mette un peu de hiérarchie et de discipline en nos affections. Qu'est-ce après tout que la vertu sinon « l'ordre de l'amour » ⁴⁶? « Il faut que l'ordre soit dans l'amour qui nous fait légitimement aimer ce qui est aimable, pour que réside en nous la vertu qui fait la bonne vie ⁴⁷. »

Assez longtemps nous avons pincé les fibres du cœur par l'évocation de faits désagréables. L'heure est venue d'ériger notre propre science politique, de montrer comment la nationalité canadienne-française et la patrie canadienne ni ne s'opposent ni ne se doivent sacrifier l'une à l'autre, comment leurs intérêts convergent naturellement, comment leur union est le seul but vers quoi il faut tendre, pour lequel il sera nécessaire de combattre jusqu'à ce qu'il ait été atteint. Toute autre attitude, je le demande, ne serait-elle pas indigne de notre esprit de conquête et de nos espoirs d'expansion? Ne ressemblerait-elle pas à une « démission »?

Qu'une voix de l'Ontario fasse entendre de tels accents, personne ne s'en impatientera, j'ose l'espérer. La même « amitié » qui bâtit les Cités entoure d'indulgence les citoyens soucieux du bien commun ou de ce qu'ils estiment honnêtement être tel. Mais qu'on le sache, en dissertant ainsi, pour instruire non pour blesser, l'auteur n'a d'autre ambition que de servir une jeune nationalité qu'il aime, et qu'il voudrait voir lutter avec autant de vérité et de sagesse que de courage et de grandeur. Au demeurant, il croit de tout cœur que les beaux lis de France, piqués en terre canadienne par tant de pionniers, de missionnaires et de colons vaillants, n'ont pas à craindre de s'étioler avant d'avoir accompli leur noble destin. Leur fidélité à la religion, leur dévouement à la sainte Eglise les conserveront et leur vaudront prospérité et gloire. Car, aux nations incapables d'éternité bienheureuse, Dieu donne dès ici-bas la récompense due aux bonnes œuvres et à la vertu ⁴⁸.

Georges SIMARD, o. m. i.

⁴⁶ *Ibid.*, Liv. XV, C. XXII.

⁴⁷ *Ibid.*, eod. loc.

⁴⁸ Cf. Maritain, *Humanisme intégral*, C. VI, *La politique et la providence de Dieu*.

Un conflit juridico-ecclésiastique

Je suis persuadé que parmi mes lecteurs, il y en a peu qui n'aient lu quelque chose touchant l'affaire Guibord ou qui n'en aient au moins entendu parler au cours de conversations. Quant à connaître les motifs véritables qui l'ont fait naître, les problèmes juridiques et religieux qu'elle a suscités et les circonstances dramatiques qui l'ont entourée, c'est une autre question.

Elle a débuté en 1869 et a duré six ans, mais par ses causes, elle remonte bien au delà de cette date, puisque l'Institut Canadien, dont Guibord était l'un des membres lors de son décès, avait été fondé en 1844, et que la lettre pastorale de Mgr Ignace Bourget, interdisant à ses ouailles d'en faire partie, fut publiée en 1858.

L'affaire Guibord eut un immense retentissement dans la province de Québec. Elle souleva les passions politiques et le fanatisme religieux à un degré dont il nous est impossible, vu le recul du temps, de nous rendre compte d'une manière exacte. Elle mit aux prises, à Montréal, l'autorité ecclésiastique et l'autorité civile et faillit provoquer des émeutes.

Pour avoir une compréhension nette de cette question et de l'intérêt qu'elle a suscité, il n'est pas hors de propos de rappeler la lutte politico-religieuse du temps entre radicaux et ultramontains et son caractère acrimonieux, la violence de langage et l'impétuosité des polémistes de l'époque. L'affaire Guibord n'est qu'un incident de cette lutte projetée sur l'écran judiciaire.

Guibord est le nom profane pour désigner l'affaire. Dans les annales judiciaires, elle porte le titre: *Henriette Brown vs les curé et marguilliers de la paroisse Notre-Dame de Montréal*.

Joseph Guibord, décédé le 18 novembre 1869, fut inhumé le 16 novembre 1875. Durant les années qui s'écoulèrent entre ces deux da-

tes, on chercha par voie judiciaire à fixer l'endroit et le mode de son enterrement.

L'Institut Canadien était une société littéraire et scientifique qui, comme je viens de le dire, avait encouru en 1858 les censures de l'évêque de Montréal, et dont les membres catholiques étaient frappés de peines spirituelles. Ces peines comprenaient-elles la privation de la sépulture ecclésiastique? C'est ce que madame Guibord (Henriette Brown) mit en question.

L'Institut avait été muni d'une charte civile en 1852. Il fut constitué en corporation civile par le statut 16 Victoria, chapitre 261. Le préambule de cette loi se lit ainsi: « Attendu que plusieurs personnes de diverses classes, âges et professions, résidant dans la cité de Montréal et ailleurs, ont formé une association littéraire et scientifique dans cette cité sous le nom d' « Institut Canadien », dans le dessein d'y établir une bibliothèque et une salle de lecture et d'y organiser un système d'instruction mutuelle et publique, au moyen de conférences et de cours d'instruction . . . »

Ce préambule énonce ensuite que le nombre des membres de l'association excède déjà cinq cents, que la bibliothèque contient deux mille volumes et que la salle de lecture est garnie de journaux et d'autres périodiques.

Guibord était l'un des membres fondateurs.

Presque dès le commencement, l'élément radical, plus ou moins entaché d'anticléricalisme, y devint dominant. L'Institut se constitua une bibliothèque fort intéressante, mais composée avec un éclectisme assez inquiétant.

Au début de l'année 1858, Mgr Bourget adressa à la société une mise en demeure d'expurger sa bibliothèque, sous peine d'encourir les censures ecclésiastiques. Pour les fins de la purge, il se prévalait de son droit de visite, pouvant être exercé par lui-même ou par un délégué.

En fait, la bibliothèque comprenait des ouvrages dont l'Eglise interdit la lecture à ses fidèles. Il y avait là, notamment, les œuvres complètes de Voltaire, en soixante-dix volumes, *les Mystères de Paris*, *le Juif errant* et *les Sept Péchés capitaux*, d'Eugène Sue, *l'Origine de tous les Cultes*, de Dupuis.

Certains membres proposèrent alors qu'un comité fût chargé de dresser une liste des livres qui, suivant leur opinion, devaient être exclus. Mais la majorité vota en faveur d'un amendement, d'après lequel l'Institut prétendait ne posséder aucun livre répréhensible et se déclarait seul juge de la moralité de sa bibliothèque. Parmi ceux-ci était Joseph Guibord, ancien vice-président de la société et typographe à l'imprimerie Perrault. Personnellement, l'homme n'avait aucune importance. Radical par fanfaronnade pendant sa vie, il servit de prétexte après sa mort.

Faisant suite à sa première mise en demeure, Mgr Bourget, par une lettre pastorale en date du 30 avril 1858, avait défendu à ses ouailles de faire partie de l'Institut. Ce mandement fut lu dans toutes les églises du diocèse de Montréal. L'évêque, après avoir loué la minorité des membres, qui s'était soumise, faisait observer que la majorité des sociétaires avait commis deux erreurs doctrinales: 1° en déclarant qu'ils étaient juges de la moralité des livres de leur bibliothèque, alors que le concile de Trente avait statué qu'une telle décision était du ressort de l'évêque; 2° en prétendant que la bibliothèque ne contenait que des livres moraux, alors qu'il s'y trouvait des ouvrages condamnés par la Sacrée Congrégation de l'Index. Le prélat citait de plus un décret du concile de Trente comportant que quiconque lit ou garde en sa possession des livres défendus encourt la peine d'excommunication. Il concluait en conjurant les membres de la société de modifier leur résolution. « Car, disait-il, il est bien à remarquer ici que ce n'est pas nous qui prononçons cette terrible excommunication dont il est question, mais l'Eglise dont nous ne faisons que publier les salutaires décrets. »

L'Institut s'obstina et, en 1865, plusieurs de ses membres catholiques romains, y compris Guibord, en appelèrent à Rome de cette lettre pastorale. Le Saint-Siège ne répondit pas à leur demande. Mais, quatre ans plus tard, l'évêque de Montréal émit une nouvelle lettre, publiant l'avis du Saint-Office concernant la société, et un décret de la Sacrée Congrégation de l'Index condamnant l'*Annuaire* de 1868 de l'Institut.

Dans son document, Mgr Bourget attirait l'attention de ses diocésains sur deux points du décret qui, disait-il, défendait: 1° d'appartenir à l'Institut, parce qu'on y enseignait des doctrines pernicieuses; 2° de publier, de garder en sa possession ou de lire l'*Annuaire* de 1868. Et il

ajoutait que toute personne persistant à garder ou à lire cet *Annuaire*, ou à rester membre de la société, serait privée des sacrements, même à l'article de la mort.

A une assemblée tenue à l'Institut, le 23 septembre 1869, on adopta une résolution déclarant: « 1° que l'Institut Canadien, fondé dans un but purement littéraire et scientifique, n'a aucune espèce d'enseignement doctrinal et exclut avec soin tout enseignement de doctrines pernicieuses dans son sein; 2° que les membres de l'Institut Canadien, ayant appris la condamnation de l'*Annuaire* de 1868 de l'Institut Canadien, par décret de l'autorité romaine, déclarent purement et simplement se soumettre à ce décret. »

Cette prétendue soumission fut qualifiée d'hypocrite par Mgr Bourget, dans une lettre qu'il adressa de Rome, le 30 octobre 1869, à l'administrateur du diocèse. Cette lettre fut reçue à Montréal le 17 novembre de la même année, la veille de la mort de Guibord. Le prélat indiquait cinq causes de l'insuffisance de la soumission; la troisième était la suivante: « Parce que cet acte de soumission fait partie du rapport du comité, approuvé à l'unanimité par le corps de l'Institut, dans lequel est proclamée une résolution *tenue jusqu'alors secrète, qui établit en principe la tolérance religieuse, qui a été la principale cause de la condamnation de l'Institut.* »

La lettre se terminait ainsi: « Tous comprendront qu'en matière si grave il n'y a pas absolution à donner, pas même à l'article de la mort, à ceux qui ne voudraient pas renoncer à l'Institut, qui n'a fait qu'un acte d'hypocrisie en feignant de se soumettre au Saint-Siège. »

Il est à noter que les lords du Conseil Privé d'Angleterre, lorsqu'ils rendirent la décision finale dans cette affaire — finale au point de vue juridique,—s'exprimèrent sur ce point comme suit: « Il importe de noter ici que la raison principale qui a motivé la condamnation de l'Institut, qu'il aurait adopté une résolution reconnaissant le principe de la tolérance religieuse, est un fait nouveau qui n'apparaît dans aucun autre document antérieur, et qu'il semble que Guibord ne devait pas en connaître l'existence. »

Cette partie du jugement du Conseil Privé qui a donné gain de cause à l'Institut Canadien et à madame Guibord me paraît étrange, car

Guibord faisait partie de l'Institut Canadien, il en avait même été le vice-président, et l'on ne s'explique pas comment il aurait pu se faire qu'acceptant une telle fonction il n'aurait pas appris l'existence de cette résolution.

Il y a un autre point obscur à l'origine de cette affaire: je le signale sans toutefois tenter de l'élucider; il s'agit de la part que les sociétés maçonniques auraient eue dans cet imbroglio.

En effet, dans son *Dictionnaire général du Canada* (volume I, page 804), le révérend père Louis Le Jeune, o. m. i., au mot *Institut Canadien*, écrit: « L'Institut adopta, dès lors [en 1852] ou même avant cette date, les principes de Voltaire et fut dirigé en grande partie par l'influence des sociétés secrètes. En 1853-1854, une seule Loge, désignée sous le nom de « Francs-Frères » et rattachée à celle des « Odd-Fellows » de la ville, comptait 200 adhérents de l'Institut. Parmi eux s'inscrivaient les plus notables *Libéraux* ou *rouges* de la politique, entre autres A.-A. Dorion, Eric Dorion, Joseph Doutre, Rodolphe Laflamme, Wilfrid Laurier. . . En 1868, Mgr Bourget, bien informé des idées adoptées par les adeptes et des rites *maçonniques* qui précédaient leur initiation, édicta des censures ecclésiastiques contre les membres de l'Institut.»

J'ai beaucoup de respect pour le talent et l'érudition du père Le Jeune, qui a pu, sans doute, se renseigner à des sources auxquelles il ne m'a pas été donné de puiser. Je ne saurais cependant m'abstenir de noter qu'il n'indique pas ces documents et que, ni dans les lettres pastorales de Mgr Bourget ni au procès Guibord, il n'a été reproché à l'Institut Canadien d'être affilié aux loges maçonniques.

Lors de son décès, Guibord appartenait notoirement à l'Institut Canadien depuis les toutes premières années. Le lendemain de son trépas, l'avocat Joseph Doutre, que madame Guibord avait chargé de s'occuper des funérailles de son mari, se présente chez le curé de Notre-Dame et sollicite la sépulture pour les restes du défunt. M. Rousselot, sulpicien, discret par nature et par profession, et qui n'aimait pas les complications, demanda — comme Mgr Bourget était alors à Rome — au grand vicaire, M. Truteau, si Guibord pouvait être enterré dans la partie bénite du cimetière. Celui-ci répondit négativement. Il rappela au curé que le défunt, étant mort sans sacrement, hors de l'Eglise, rebelle et excommu-

nié, devait être inhumé dans ce qu'on appelle le cimetière des enfants morts sans baptême. M. Rousselot communique la décision à madame Guibord et à M. Doutre, ami intime du défunt, radical aussi intelligent qu'impénitent et, entre parenthèses, l'avocat qui, avec M^e Rodolphe Laflamme, avait la plus grande réputation dans le barreau de la province de Québec. Doutre était l'adversaire personnel de Mgr Bourget et de ceux qu'on désignait alors sous le nom d'ultramontains. Le curé de Notre-Dame déclara à l'avocat qu'il ne pouvait, vu que Guibord était mort membre de l'Institut, lui accorder la sépulture ecclésiastique, mais qu'il était prêt à lui donner la sépulture civile: constater le décès et l'inscrire dans les registres de l'état civil. Doutre demande alors ce qu'il faut entendre par sépulture civile. Le curé lui répondit qu'elle se fait dans la partie du cimetière réservée à ceux qui ne méritent pas les honneurs de la sépulture ecclésiastique.

L'avocat refusa ce moyen terme. Le jugement du Conseil Privé déclara que Doutre, mandataire de la veuve Guibord, fit des offres réelles de la somme ordinairement requise pour l'inhumation. Le même jugement affirma de plus que Doutre se dit prêt à accepter que la sépulture eût lieu sans aucun rite religieux dans la partie non réservée du cimetière, mais que cette proposition fut refusée.

Les gens d'aujourd'hui ignorent presque tous ce qu'était l'acuité du problème politico-religieux, il y a trois quarts de siècle. On était en ce temps-là ou libéral ou ultramontain. *Ultramontain* était synonyme de fanatique, libéral équivalait presque toujours à *radical*, sinon à *anticlérical*. Les membres de l'Institut Canadien — ceux qui ne s'en étaient pas déjà retirés — tendaient tous vers le radicalisme. C'est dire que Mgr Bourget n'était pas précisément un évêque selon leur cœur. La mort de Guibord devait servir de prétexte à l'exaspération des passions religieuses, voire politiques, grâce surtout au conflit qui devait mettre aux prises autour d'un cadavre le laïque et l'homme d'Eglise et, par-dessus les personnes, le pouvoir temporel et l'autorité religieuse.

Le dimanche, 21 novembre 1869, au cours de l'après-midi, Doutre se mit en tête du cortège des parents et des amis du défunt, la plupart membres de l'Institut Canadien, et on conduisit le cadavre au cimetière catholique de la Côte-des-Neiges. Là, corps présent, on fit une mise en

demeure de l'inhumer dans la partie *non réservée* du cimetière. Le curé n'avait pas eu avis de cette démarche; le gardien, arrêtant la procession, répondit: « Je ne puis vous laisser entrer, je n'ai pas l'ordre d'inhumer aujourd'hui. » On parla vainement; la grille ne s'ouvrit pas. Doutre et ses amis, réclamant et affirmant leur intention de revenir, firent le tour de la montagne et déposèrent dans une voûte, au cimetière Mont-Royal, cimetière protestant, le corps du typographe excommunié. Doutre écumait de rage. Ce n'était là que le prélude de la tragi-comédie.

Deux jours plus tard, madame Guibord demanda à la cour la permission de se pourvoir contre la fabrique de la paroisse Notre-Dame de Montréal, par *mandamus in forma pauperis*. Cette procédure indique que Guibord ne laissait guère à sa veuve d'autres biens que son excommunication. La requête fut accordée par l'honorable juge Charles Mondelet. Le même jour, le *mandamus* fut émis avec l'autorisation de ce juge. Dès lors, ce qui n'était qu'un incident d'une importance assez minime devint une affaire.

Il n'est peut-être pas inopportun de dire ici ce qu'est un *mandamus*. C'est une procédure par laquelle on prie le souverain d'ordonner l'accomplissement d'un acte. Elle est *d'exception*, et le code lui donne préséance, c'est-à-dire que la cour doit en connaître avant les causes ordinaires plus anciennes.

Madame Guibord demandait qu'il fût enjoint à la fabrique « d'inhumer le corps du défunt dans le cimetière de la Côte-des-Neiges, conformément aux usages et à la loi ».

On opposa à cette demande des moyens de forme qui, vu leur caractère technique, n'intéresseraient guère le lecteur. Au fond, la fabrique fit valoir que l'enterrement sollicité se faisait avec des cérémonies rituelles qui n'étaient pas de son ressort, mais de celui du curé.

La défense la plus sérieuse fut pourtant celle par laquelle la fabrique plaidait la liberté de l'Eglise, cette liberté découlant des traités, des franchises constitutionnelles et du droit public, et s'étendant à l'accomplissement des cérémonies religieuses sans immixtion et en dehors de tout contrôle du pouvoir civil.

Elle plaidait spécialement que Guibord était mort sous le coup de peines canoniques, comportant la privation de sépulture dans la partie

bénite du cimetière, et que, l'autorité religieuse l'ayant ainsi décidé, le tribunal civil n'y avait rien à voir.

À cela, madame Guibord répondit que l'autorité judiciaire du pays avait toute compétence « pour protéger le citoyen et le garantir dans tous les droits et privilèges, en toutes matières religieuses ou civiles ».

La question de suprématie entre l'autorité religieuse et l'autorité civile est ainsi nettement posée.

La demande affirme la suprématie du tribunal civil en vertu des libertés gallicanes et soutient qu'il y a lieu de procéder en vertu de l'*appel comme d'abus*.

Voilà une expression étrange, pour ne pas dire baroque. Il y a là une figure et il faut prendre garde que le mot *comme* a ici le sens de *parce que*. Il y a appel parce qu'il y a eu abus.

Dans son *Manuel du Droit public ecclésiastique français*, édition de 1845, Dupin cite Pithou, un ancien jurisconsulte qui définit ainsi l'appel comme d'abus: « Appellations précises que nos pères ont dit estre quand il y a entreprise de jurisdiction ou attentat contre les saints décrets & canons receux [reçus] en ce royaume, droicts, franchises, libertez et privilèges de l'Eglise gallicane, concordats, édits et ordonnances du Roy, arrests de son Parlement; bref, contre ce qui est non seulement le droict commun, divin ou naturel, mais aussi des prérogatives de ce royaume et de l'Eglise d'iceluy. »

Le principe des libertés gallicanes, c'est la suprématie du pouvoir civil sur le pouvoir ecclésiastique. Il remonte à Philippe le Bel et aux légistes qui le secondaient dans sa lutte contre la papauté. La réforme protestante s'en est emparé, car elle enlevait au pape pour la transmettre aux princes l'autorité religieuse supérieure. Avec l'avènement du pouvoir absolu, qui habitua les rois à tout voir plier devant eux, cette tendance ne fit que s'accroître. « Par ce moyen détourné, les parlements de l'Ancienne France en arrivèrent à connaître des questions purement ecclésiastiques ou même dogmatiques. Ce n'est plus de Rome, disait Fénelon, que viennent les empiètements et les usurpations; le roi est en réalité plus maître de l'Eglise gallicane que le Pape; l'autorité du roi sur l'Eglise a passé aux mains de juges séculiers: les laïcs dominent les évêques » (Lavis et Rambaud, *Histoire générale*, vol. 6, p. 252).

Si Bossuet n'eut jamais le chapeau cardinalice, et s'il n'est pas classé au nombre des Pères de l'Eglise, c'est probablement dû à ce qu'il a adopté la doctrine gallicane, qu'il a résumée comme suit: « Les rois sont indépendants des papes dans le domaine temporel. Les conciles généraux sont supérieurs au pape. Le pontife romain, dans l'exercice de son autorité, doit se conformer aux canons, ses jugements en matière de foi ne sont irréformables que s'ils ont été confirmés par le consentement de l'Eglise. » Poussé jusqu'à ses conséquences extrêmes, le gallicanisme inspira, en 1790, la constitution civile du clergé. J'ajoute en passant que le gallicanisme théologique a été frappé d'anathème par le concile du Vatican, en 1870.

L'appel comme d'abus procédait du principe que le roi, défenseur de la foi, est exécuteur et protecteur des saints canons, qu'il a puissance de faire les lois et les ordonnances concernant la police extérieure de l'Eglise. Le roi avait pris le titre d'évêque du dehors. A mesure que sa puissance acquit de l'absolutisme, il s'immisça dans la police intérieure de l'Eglise et se fit, aux fins disciplinaires, évêque du dedans.

Au cours des débats judiciaires auxquels l'affaire Guibord donna lieu, les avocats des parties débitèrent de longues dissertations sur les droits des Eglises locales, les excès du pouvoir spirituel, l'ingérence de l'autorité temporelle, les traités et les capitulations, le droit public de l'Eglise et de l'Etat, sur l'Eglise de France et d'Angleterre, sur Henri VIII et Louis XIV. Ce fut un échange d'idées plus ou moins justes, mais qui intéressa vivement l'élite de la population de la province de Québec.

Dans cette affaire, M^{es} Rodolphe Laflamme et Joseph Doutre soutinrent la demande de madame Guibord, qui était en réalité le prête-nom de l'Institut Canadien. Ils étaient, je le répète, les deux plus grands avocats de l'époque. Laflamme devint ministre de la justice dans le gouvernement Mackenzie; Doutre représenta le gouvernement canadien, lors de l'arbitrage entre l'Angleterre et le Canada d'une part, et les Etats-Unis d'autre part, lorsque surgit la question des pêcheries sur les côtes de la Nouvelle-Ecosse et du Maine.

Tous deux étaient des *rouges* ancien type. Cela voulait dire *radicaux* et radicaux dans tout le sens du mot.

La défense, savoir la fabrique de Notre-Dame de Montréal, était représentée par M^{es} L.-A. Jetté, François Cassidy et F.-X.-A. Trudel. M. Jetté était libéral et catholique, mais non catholique libéral, car ces mots, on le sait, n'ont pas un sens identique. M. Cassidy appartenait à la même école et était Irlandais. M. Trudel était ultramontain et ultramontain irréductible, aussi irréductible que MM. Laflamme et Doutre l'étaient dans leur radicalisme. Tous trois figuraient aussi au premier rang du barreau. M. Jetté, appuyé par le clergé canadien et notamment par les sulpiciens, aura bientôt, quoique encore relativement jeune, la chance extraordinaire de l'emporter sur Georges-Etienne Cartier aux élections de 1872.

M. Laflamme avait grand air. Son discours était froid, mesuré et distingué. Il ne le préparait pas, mais faisait son plan en face de l'ennemi. Il débutait lentement, hésitait, tâtait le terrain, revenait sur ses pas, s'exprimait laborieusement, réussissait à bien plaider sa cause, mais restait impassible.

M. Doutre cultivait l'antithèse et se complaisait dans des déductions morales et philosophiques. Il était lourd, parlait difficilement et n'avait pas le talent de l'improvisation. Il possédait une très grande érudition juridique et une ténacité de bouledogue. Sa pensée, lente, pesante, mais substantielle, préférait le silence et la tranquillité du cabinet au bruit et à la précipitation du palais et du *husting*. Il a manifesté dans la cause de Guibord des défauts littéraires qui avaient déjà été remarqués. Il aimait les phrases à effet, le style ampoulé. C'est ainsi que le décrit l'historien L.-O. David.

Mais il est incontestable que Doutre était un avocat de premier ordre. C'est lui qui plaida l'affaire au Conseil Privé et obtint gain de cause dans ce célèbre procès. Bismark, qui vers la même époque était lui aussi mêlé à des luttes politico-religieuses au sujet du *kulturkampf*, jugea bon, en apprenant le succès de Doutre en Angleterre, de lui expédier un luxueux exemplaire, relié à ses armes, de l'*Histoire de la Prusse*.

M. Jetté était un modèle de correction. Pensée, style, éloquence, physionomie, gestes, manières, tout cela se tenait chez lui. Il procédait avec mesure, dignité, lucidité. Il était catholique sincère et libéral convaincu. Il glissait à travers toutes les opinions, ne froissait personne et

gardait son indépendance. Sa voix revêtait un timbre métallique et sa volonté était de fer. Il fut longtemps professeur de droit civil à l'Université Laval de Montréal. Il devint successivement juge de la cour supérieure, lieutenant-gouverneur de la province de Québec, de nouveau juge de la cour supérieure, et enfin juge en chef de la cour d'appel, poste qu'avait occupé avant lui A.-A. Dorion, l'un des membres de l'Institut Canadien. Il a pu dire comme Talleyrand-Périgord: « Je ne me suis jamais hâté et je suis toujours arrivé à temps. »

M^e Cassidy avait l'esprit alerte et vif. De l'Irlandais il possédait la finesse et la promptitude à la risposte. Il ne se laissait jamais prendre, n'était jamais à quia. Voici un exemple de sa manière de plaider. Alors qu'il développait l'idée de supériorité de nature du spirituel sur le temporel, pour en tirer un argument en faveur de la liberté de l'Eglise, le juge Mondelet, en cour supérieure, l'interrompt, en lui citant le texte de l'Evangile: « Rendez à César ce qui appartient à César. » Le juge n'avait pas fini que M^e Cassidy continua: « Et à Dieu ce qui appartient à Dieu. Il faut tout dire: à César le temporel et à Dieu le spirituel. »

Autre exemple de la tournure d'esprit de M^e Cassidy:

LE JUGE.—Est-on excommunié du moment qu'on lit un livre à l'index?

M^e CASSIDY.—On l'est.

LE JUGE.—Mais si aujourd'hui pour étudier une cause j'ouvre Montesquieu, par exemple, je suis excommunié par le fait même.

M^e CASSIDY. — Ma réponse est facile. Les lois de l'index existent ou n'existent pas. Si elles existent, elles lient tous les catholiques. Il est facile de s'adresser à son aviseur spirituel. L'évêque peut accorder des dispenses.

LE JUGE.—Alors il y a bien du monde hors de la bonne voie?

M^e CASSIDY.—Ce n'est pas mon affaire.

LE JUGE.—Supposons qu'un homme soit excommunié nominativement et qu'on lui ferme les portes de l'église; dans ce cas l'autorité civile pourrait-elle intervenir?

M^e CASSIDY.—Oui, pour aider le curé à fermer les portes du temple.

LE JUGE.—Alors le peuple n'y pourrait plus entrer?

M^e CASSIDY.—La cour ne pourra plus me reprocher de n'être pas sérieux. (Rires et applaudissements de la foule.)

LE JUGE intervient.—Qu'est-ce que cela? Se croit-on ici autour d'un husting? Si ce bruit se renouvelle je ferai évacuer la salle.

M^e CASSIDY.—Je prie Votre Honneur de me considérer seul coupable.

M^e Trudel — que ses confrères et ses adversaires désignaient parfois sous le vocable de *grand vicaire* — était le chevalier armé pour la cause de l'Eglise. S'il n'était pas, comme on le disait alors ironiquement,

de ces ultramontains « plus catholiques que le pape », il tenait à l'être autant. Il ne repoussait pas le qualificatif *ultramontain*; il l'arborait comme un titre et il en était jaloux. Il appartenait à l'école de Louis Veillot et en avait l'esprit. Le juge Mondelet lui fit, en cour supérieure, cet argument *ad hominem*: « Eh bien! je suis de l'avis des ultramontains. » M. Trudel répondit: « Je suis réellement heureux d'être tombé une fois d'accord avec le juge. — Vous voyez que je suis plus ultramontain que vous-même. — Ce n'est pas chose facile. »

Pour lui, le pape a juridiction absolue en toutes choses spirituelles. Cette doctrine est intangible. La juridiction du souverain pontife ne se partage pas. Anathème soit celui qui y porte atteinte, si légèrement que ce soit.

M. Jetté défend la même thèse, mais n'y apporte pas la même chaleur, le même enthousiasme. C'est peut-être dû à une différence de tempérament et aussi d'opinion. On peut se permettre de penser que M. Jetté, apprenant la promulgation du dogme de l'infaillibilité du pape, se serait écrié comme l'abbé Gratry: *Credo, Domine, sed adjuva incredulitatem meam*. M. Trudel aurait, lui, entonné le magnificat.

La cause passa par les épreuves des diverses cours: première instance, en cour supérieure, juge Charles Mondelet (à noter que Mondelet, après avoir poursuivi ses études classiques au séminaire de Nicolet et avoir été admis au barreau en 1822, pratiqua sa profession aux Trois-Rivières; deux ans plus tard, en 1824, il épousait devant le révérend A. N. Bethune, plus tard archevêque anglican de Toronto, Mary Elizabeth Carter); cour de revision, juges Berthelot, MacKay et Torrance; cour d'appel, juges Duval, Caron, Drummond, Badgley et Monk. La cause se termina au Conseil Privé.

En première instance, le juge Mondelet donna l'avantage à la veuve Guibord. On pouvait croire l'incident clos. Il n'en était rien. On porta la cause en cour de revision qui, le 10 septembre 1870, infirma à l'unanimité le jugement du juge Mondelet pour des raisons de procédures, principalement parce que le curé n'était pas partie au litige.

M. Doutre porta la cause en cour d'appel. Celle-ci rendit son jugement le 7 septembre 1871, confirmant celui de la cour de revision. Il

faut noter qu'en cette circonstance M. Doutre récusait quatre des cinq juges, parce qu'ils étaient catholiques. Le tribunal décida qu'il n'y avait pas motif de récusation et entendit l'affaire. Les juges Monk, Drummond et Caron décidèrent que l'acte, dont on demandait d'ordonner l'accomplissement, était du domaine spirituel et que le tribunal civil était incompétent à le commander. Le juge Duval exprima l'opinion que le *mandamus* devait être cassé, vu que l'obligation dont on demandait l'accomplissement ne relevait pas de la fabrique, celle-ci étant un corps distinct du curé, qui n'était pas en cause comme tel. Il n'alla pas plus loin. Le juge Badgley fut d'avis de rejeter la demande pour de simples raisons de procédure. Comme je l'ai dit, on était au 7 septembre 1871, et le corps de Guibord, décédé le 18 novembre 1869, n'était pas encore inhumé; il était toujours provisoirement dans la voûte du cimetière protestant.

Doutre décida de porter tout le litige au Conseil Privé. Madame Guibord, lasse sans doute de voir les choses traîner en longueur, décida de mourir, le 24 mars 1873. On l'enterra dans son terrain qui attendait déjà depuis quatre ans, au cimetière de la Côte-des-Neiges, la dépouille mortelle de son époux.

La dame avait, par testament, institué l'Institut Canadien son légataire universel. Celui-ci reprit l'instance, c'est-à-dire continua le procès.

Le jugement du Conseil Privé, rendu le 21 novembre 1874, donna partiellement gain de cause à l'Institut Canadien, mais sur un point essentiel. Les nobles lords proclamaient d'abord que l'Eglise catholique, au Canada, n'étant pas établie par la loi, était une société comme toutes les autres, et qu'elle était soumise à la juridiction des tribunaux civils. Puis ils décidèrent que le curé, n'étant pas en cause, n'avait rien à faire au conflit Guibord-Fabrique de Notre-Dame de Montréal; après quoi ils dissertèrent de l'appel comme d'abus et des anciennes libertés gallicanes, sans dire si ces libertés s'appliquaient ou non au Canada.

Enfin, interprétant à leur manière les canons de l'Eglise romaine, ils décidèrent que Guibord avait le droit d'être inhumé au cimetière catholique; mais ils ne contraignirent pas le curé à présider aux obsèques religieuses.

Mgr Bourget n'accepta pas le jugement, qu'il considéra attentatoire aux droits imprescriptibles de l'Eglise. Il prit l'attitude traditionnelle de ne pas résister à son exécution par la force; Guibord, mort excommunié, n'avait pas droit à la sépulture religieuse en terre bénite et cela s'arrêta là.

Donc le dimanche, 2 septembre 1875, les amis de Guibord et les tenants de l'Institut Canadien, sous les ordres de Doutre, montèrent au caveau du cimetière Mont-Royal et se firent remettre le cercueil. Ce cercueil, ils le déposèrent dans un corbillard, surmonté d'une croix et recouvert d'un immense drapeau britannique. Doutre tenait à affirmer de cette façon, aussi maladroite qu'indiscrete, la suprématie du temporel sur le spirituel. M. Boisseau, membre de l'Institut Canadien, vit à faire creuser une fosse. Comme le terrain, de forme irrégulière, avait sept pieds à une extrémité et quatre seulement à l'autre, il n'était pas possible d'enterrer le défunt à côté de son épouse. Alors on creusa au-dessus de la bière de madame Guibord et, à trois pieds de profondeur, le fossoyeur la découvrit. A trois heures, corbillard et voitures arrivaient à la grille du cimetière catholique. Comme l'inhumation avait été annoncée par la voix des journaux, la foule était nombreuse: il y avait de trois à quatre cents personnes.

Huées, sifflets, clameurs, malédictions montèrent en un instant à l'adresse de Doutre. Le drapeau britannique fut copieusement conspué et il s'en fallut de peu que la bagarre n'éclatât.

Comme il y avait dans la suite du corbillard des anglo-protestants excités et que, de leur côté, les Canadiens français catholiques entendaient bien s'opposer à l'entrée du corbillard au cimetière, les injures devinrent vite extrêmement violentes, voire séditieuses.

La porte du cimetière était-elle ouverte ou fermée? Là-dessus, les journaux du temps diffèrent. Le *Witness* dit que oui. Le *Nouveau Monde* dit que quelques-unes des premières voitures ont pu entrer, mais que la foule a fermé la porte quand M. Doutre s'est présenté avec son mort et sa suite. La multitude grossissait rapidement et les cris, les sifflets et les huées ne cessaient pas.

M. Doutre délégua l'huissier, porteur du bref d'exécution, auprès du gardien du cimetière, pour le sommer d'ouvrir les portes, mais celui-

ci, homme prudent, fit répondre que la foule était plus forte que lui et qu'il n'était pas en état de vaincre sa résistance.

On était armé de part et d'autre. Les Anglais protestants, qui faisaient partie du cortège, voyaient dans cette démonstration une insulte au drapeau britannique. Pendant ce temps-là des volontaires s'occupaient à combler la fosse creusée depuis la veille. Comme la démonstration à la grille menaçait de devenir une émeute, Doutre, la rage au cœur et le juron à la bouche, décida d'abandonner la partie. Insister eût été criminel, car il y avait du meurtre dans l'air. Le cortège rebroussa chemin sous les rires et les sarcasmes du public. On retourna au cimetière Mont-Royal et l'on déposa la dépouille mortelle de Guibord dans la voûte qu'elle avait occupée depuis six ans.

C'était un lamentable et complet fiasco. Journalistes et politiques s'emparèrent des incidents du dimanche et s'injurièrent mutuellement.

Doutre fit arrêter quinze prétendus émeutiers, mais le grand jury décida qu'il n'y avait pas lieu de les poursuivre. Il voulut ensuite faire payer \$2,000.00 à la fabrique de Notre-Dame pour mépris de cour, mais le tribunal refusa sa demande.

Bref, les choses étaient au pis et l'infortuné Guibord, le mort qu'on ne pouvait enterrer, achevait de sécher dans la demeure provisoire où il séjournait.

Doutre capitula partiellement. Il entama des négociations. Mgr Bourget fit savoir qu'il défendrait les manifestations à l'entrée du cimetière, si l'on procédait à l'enterrement d'une façon discrète. Puis il écrivit au maire Hingston, l'informant qu'on lui avait rapporté que les Irlandais et les Canadiens français avaient le dessein de se réunir en masse à la porte du cimetière et de s'opposer par la force à l'entrée du corps de Guibord. Les circonstances demandaient d'envoyer des gendarmes pour que l'ordre fut maintenu. Le maire, catholique ardent, que cette histoire ennuyait, annonça qu'il verrait à constituer un service d'ordre capable de faire face à n'importe quel nombre de manifestants. De son côté, Doutre promit qu'il s'abstiendrait d'assister à l'enterrement et que le corbillard, cette fois, se passerait du drapeau britannique. Entre temps, Mgr Bourget fit séculariser, c'est-à-dire retrancher de la terre bénite du cimetière, le terrain de Guibord et ordonna au curé de Notre-Dame d'as-

sister à l'enterrement avec son registre de l'état civil, mais sans surplis et sans dire aucune prière, simplement comme officier de l'état civil.

Tout fut prêt pour le 16 novembre. Le maire de Montréal, portant les insignes de sa fonction, et le chef de la police, tous deux à cheval, prirent la tête du cortège. Le Dr Hingston avait mobilisé cent hommes de la police et mille soldats de la place. C'était plus qu'il ne fallait pour maintenir la paix, mais le maire ne voulut courir aucun risque.

Le cortège se mit en marche. La fosse avait été rouverte. L'enterrement se fit sans difficulté selon les formalités prévues et tout le monde se dispersa après qu'on eut rempli la fosse de ciment. On installa pour la nuit une garde composée de gendarmes, car l'on craignait que le corps ne fût enlevé.

Guibord reposait enfin dans sa dernière demeure, après six ans de pérégrinations dans la montagne. Un des jours suivants, M. Doutre fit déposer sur la tombe une pierre taillée en forme de cercueil, de trois à quatre pieds d'épaisseur. Il y fit incruster une plaque métallique portant cette inscription : « Joseph Guibord, décédé le 18 novembre 1869, inhumé le 16 novembre 1875. »

Cette pierre tombale se voit encore. Elle est fendue obliquement dans sa longueur et l'inscription en a été enlevée.

M. Doutre, si l'on considère le principe qu'il voulait faire reconnaître, savoir que le tribunal civil avait tout pouvoir sur les choses spirituelles, avait remporté une victoire complète.

Le dernier mot de l'affaire fut dit par la Législature de Québec, le 24 décembre 1875. M. de Boucherville, étant alors premier ministre du gouvernement provincial de Québec, fit adopter la loi suivante destinée à prévenir de nouveaux litiges.

« Attendu, dit cette loi, qu'il est expédient de prévenir tout conflit entre l'autorité ecclésiastique et l'autorité civile, relativement aux cimetières des catholiques romains, dans cette province, Sa Majesté, par et de l'avis et du consentement de la Législature de Québec, décrète ce qui suit : Il appartient à l'autorité ecclésiastique catholique romaine *seule*, de désigner dans le cimetière la place où chaque individu de cette croyance, après son décès, sera inhumé, et si la personne décédée ne peut être inhumée d'après les règles et les lois canoniques, selon le jugement de l'Ordinaire,

dans la terre consacrée par les prières liturgiques de cette religion, elle recevra sa sépulture dans un terrain réservé à cet effet et attenant au cimetière.

« Le présent acte viendra en force le jour de sa sanction. »

Telle fut l'affaire Guibord. Nonobstant le jugement du Conseil Privé, tout catholique éclairé ne peut faire autrement que de louer l'attitude ferme prise par Mgr Bourget au sujet de la sépulture de cet excommunié, qui, par suite de la censure, se trouvait hors du giron de l'Eglise catholique, apostolique et romaine. A l'exemple des saints évêques Athanase et Chrysostome, il a, avec énergie, ténacité et persévérance, quoiqu'il en eût sans doute le cœur ulcéré, car il s'agissait de ses ouailles, opposé aux exigences et aux empiétements du pouvoir temporel le *non possumus* traditionnel de l'Eglise, lorsqu'il s'agit de garder intact le dépôt qu'elle a reçu du Christ.

Tous les principaux personnages de l'affaire Guibord sont depuis longtemps décédés et, depuis longtemps aussi, l'Institut Canadien a cessé d'exister. Nous sommes loin de ces luttes politico-religieuses. Il est à se demander si, dans notre siècle où la foule est surtout préoccupée des conditions économiques dans lesquelles elle vit, quand elle n'est pas distraite par les amusements et les sports, une affaire telle que celle de Guibord attirerait l'attention.

Puisque Mgr Bourget, d'après nous, avait raison, il faut bien conclure que ses adversaires avaient tort. Mais devons-nous ajouter qu'ils étaient de mauvaise foi? La charité nous permettrait-elle d'espérer qu'ils étaient de bonne foi? C'est là un point sur lequel je n'ai pas à formuler d'opinion, car la solution de ce problème n'est pas de mon ressort.

Dans cette célèbre, mais déplorable affaire Guibord, on a invoqué les libertés gallicanes pour attenter à la liberté de l'Eglise. Ce vain effort rappelle à notre esprit les magnifiques paroles de Lacordaire, dans une de ses conférences à Notre-Dame de Paris:

« Nous ne tenons pas notre liberté des Césars, nous la tenons de Dieu et nous la garderons parce qu'elle vient de Lui. Les princes pourront bien se réunir pour combattre les prérogatives de l'Eglise, les charger de noms flétrissants, afin de les rendre odieuses, dire que c'est une puissance exorbitante, qui perd les Etats; nous les laisserons dire, et

nous continuerons à prêcher la vérité, à remettre les péchés, à combattre les vices, à communiquer l'esprit de Dieu. Si l'on nous envoie en exil, nous le ferons en exil; si l'on nous jette dans les prisons, nous le ferons dans les prisons; si l'on nous enchaîne dans les mines, nous le ferons dans les mines; si l'on nous chasse du royaume, nous le ferons dans un autre.

« Il nous a été dit que, jusqu'au jour où il sera demandé compte à chacun de ses œuvres, nous n'épuiserons pas les royaumes de la terre, mais si l'on nous chasse de partout, si la puissance de l'antéchrist vient à s'étendre sur toute la face du monde, alors, comme au commencement de l'Eglise, nous fuirons dans les tombeaux et dans les catacombes. Et si l'on nous poursuit jusque-là, si l'on nous fait monter sur les échafauds, dans tout noble cœur nous trouverons un dernier asile, parce que nous n'aurons pas désespéré de la vérité, de la justice et de la liberté du genre humain. »

Charles BOURGEOIS.

BIBLIOGRAPHIE.

- De l'enterrement civil au Canada* (La Minerve, 29 janvier 1870).
Question de fabrique. Refus d'admission dans les cimetières catholiques (brochure éditée à la Minerve).
Opinion du juge Rolland dans la cause de Nau contre Mgr Lartigue (La Minerve, 1870).
Jugement rendu en Cour de Revision in-re Guibord (La Minerve, 1870).
Affaire Guibord, Dame Brown, appelante, et la Fabrique de Montréal, intimée (La Minerve, 1871).
Réflexions d'un catholique à l'occasion de l'affaire Guibord (La Minerve, 1870).
Supplément aux réflexions d'un catholique à l'occasion de l'affaire Guibord (La Minerve, 1871).
Annuaire de l'Institut canadien pour 1868 (Imprimerie du journal le Pays, 1868).
 Cet ouvrage est à l'index.
Annuaire de l'Institut canadien pour 1869 (Imprimerie Louis Perrault et Cie, 1870).
History of the Guibord Case. Ultramontanism versus Law and Human Rights (Witness Printing House, 1875).
 Arthur Savaète, *Voix canadiennes*. 9^e volume. *Vie de Mgr Bourget*.
 S. Pagneulo, *Etude historique et légale sur les Libertés religieuses au Canada*.
 Dupin, *Manuel du Droit public ecclésiastique français*, édition 1845.
 Lavis et Rambaud, *Histoire générale*.
 Larousse, *Le Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*.
Revue Critique, volumes 1 et 2.
 Louis Le Jeune, o. m. i., *Dictionnaire général du Canada*.

Tous les hommes sont-ils fils de Noé ?

(suite)

La thèse d'un déluge humainement universel s'impose, nous croyons l'avoir solidement démontré ¹, au nom de l'Écriture, de la tradition et du sens intime de l'Eglise. A bien lire ces documents inspirés et ecclésiastiques, il appert que la catastrophe diluvienne a réellement englouti dans ses flots immenses la totalité du genre humain. Noé et les siens, en tout huit personnes, ont seuls survécu au cataclysme.

Mais cette conclusion paraît trop absolue à un assez grand nombre de commentateurs modernes. Nous avons entendu les objections qu'ils soulèvent contre les preuves universalistes, objections que nous avons reconnues certes sérieuses, mais non irréfutables ². Ils prétendent maintenant avoir des arguments positifs, bibliques et scientifiques, qui démontreraient avec évidence la non-universalité anthropologique du déluge et obligerait, par conséquent, l'exégèse ancienne à modifier son attitude intransigeante sur cette question. Le présent article est consacré à l'exposé, et aussi à la critique, de ces nouveaux arguments.

Avant d'entrer dans la discussion toutefois, nous croyons opportun de faire un peu d'histoire, de raconter brièvement les origines de cette théorie restrictive, d'en signaler les développements au cours des dernières décades et l'influence présente dans le monde exégétique.

L'opinion d'un déluge humainement limité est née, on peut bien le dire, le jour où un interprète s'avisa de diminuer la portée de l'*omnis* dans quelques passages de la Genèse. Si la saine exégèse exige que les expressions: *toute la terre*, *tous les animaux*, etc., ne désignent en fait

¹ Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 7 (1937), p. 320-347.

² Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 7 (1937), p. 341-347.

qu'une partie de la terre et qu'une partie des animaux, la simple logique demande que les autres locutions parallèles: *tous les hommes* et *toute chair*, ne signifient pareillement qu'une partie de l'humanité.

Mais, chose curieuse pour qui considère les implacables rigueurs de la logique, personne n'osa, pendant des siècles, formuler cette conclusion si naturelle! Pas un interprète ne voulut franchir l'étroit Rubicon!... Il faut attendre le milieu du seizième siècle pour rencontrer un commentateur qui songe sérieusement à soustraire aux flots de l'inondation biblique une partie des humains. Le Dominicain Jérôme Oleaster³ admet que les Cinéens, dont il est plusieurs fois question dans le Pentateuque⁴, peuvent être des descendants de Caïn⁵. Ils auraient donc échappé au déluge.

Isaac de La Peyrère⁶, en restreignant à la seule Palestine l'étendue de la catastrophe biblique, préservait du coup tous les peuples des autres régions de sa mortelle influence. Mais, puisque ce savant du dix-septième siècle proposait un déluge humainement limité à cause de son sentiment erroné sur l'existence de Préadamites, on conçoit tout de suite les défiances que son opinion restrictive provoqua dans les écoles catholiques et traditionnelles.

Au dix-huitième siècle, on relève également un nom, Aug. Malbert, qui, dans un *Mémoire sur l'origine des nègres et des Américains* publié dans le *Journal de Trévoux* (1733, p. 1940-1972), défend la non-universalité anthropologique du déluge et réclame, pour elle, le droit de figurer dans les commentaires et les écoles.

Mais le mouvement en faveur de la théorie non-universaliste prend de l'ampleur dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. F. Klee⁷, C. Schöbel⁸, Omalius d'Halloy⁹, Bellynck, S. J.¹⁰, I. Delsaux, S. J.¹¹,

³ Hier. ab Oleastro, *Comm. in Pent.*, Lugduni 1588, p. 518.

⁴ Cf. *Gen.* 15, 19; *Nombres* 24, 20-21; *Juges* 4, 11.

⁵ Voici exactement les paroles du célèbre commentateur: *Est quidam ex nostris, qui dicit tunc temporis Moabitas et Ammonitas et Amalecitas sese vocare semen sanctum et a Seth per sanctos patres oriundos, ceteros vero vocari Cainitas, a Caino videlicet ortos, inter quos erant isti Cinæi; neque displicet annotatio.*

⁶ *Systema theologicum ex Præadamitarum Hypothesi*, 1655, p. 202-219.

⁷ *Le Déluge, Considérations géologiques et historiques*, 1853, p. 311-319.

⁸ *De l'Universalité du Déluge*, 1858, et *Annales de Philosophie chrétienne*, 1878, p. 422.

⁹ *Discours prononcé à la classe des sciences de l'Académie de Belgique, à Bruxelles, en 1866.*

¹⁰ *Etudes*, II, 1868, p. 578.

¹¹ *Revue catholique de Louvain*, XLI, 1876, p. 295.

A. Scholz ¹², C. Güttler ¹³, A. Rohling ¹⁴, F. de Hummelauer, S. J. ¹⁵, P. de Foville ¹⁶, I. d'Estienne ¹⁷ regardent cette doctrine comme plus probable, bien fondée en tout cas. Avec plus ou moins de nuances dans les arguments et les procédés, tous ces auteurs réclament un déluge anthropologiquement restreint. Et, en agissant ainsi, aucun d'eux n'a crainte d'offenser soit la Bible, soit la tradition.

Contre les partisans de la théorie nouvelle, et particulièrement contre Schöbel, F. Moigno ¹⁸ proclamait que le déluge avait vraiment submergé toute la terre, qu'il était de foi, ou du moins proche de la foi, que le genre humain eût une double unité, adamique et noachide, qu'on ne pouvait sans témérité soustraire au déluge des familles de peuples, que l'opinion de la non-universalité était non nécessaire, parfaitement inutile.

La discussion prend soudain, vers 1883, une tournure des plus mouvementées. J.-B. Jaugey, directeur de *la Controverse*, est l'auteur involontaire de cette tragique évolution. Voulant mettre les lecteurs de sa revue au courant des idées en cours sur la plus ou moins grande étendue de l'inondation biblique, le vénérable directeur demande à deux célébrités bibliques du temps, T.-I. Lamy et A. Motais, d'exposer leur sentiment sur cette grave question. Tous deux acquiescent avec empressement. Le premier ouvre le feu en défendant non seulement la thèse de l'universalité anthropologique du déluge — ce que tout le monde attendait de lui, — mais encore l'invraisemblable théorie d'un déluge géographiquement et biologiquement mondial ¹⁹. Le second restreignait, pour sa part, le cataclysme à un groupe d'humains, au noyau chargé par Dieu du trésor de la Révélation ²⁰. Les exagérations de Lamy étaient trop visibles et méritaient une mise au point. C. de Harley se réserva cette tâche ²¹. Jaugey d'autre part proclamait que le déluge humaine-

¹² *Die Keilschrift-Urkunden und die Genesis*, in Wörl's Kath. Studien. III, p. 1, 71 (1877).

¹³ *Naturforschung und Bibel*, Fribourg-en-Brisgau 1877, p. 274 s.

¹⁴ *Liter. Rundschau*, 1878, p. 119.

¹⁵ *Stimmen aus Maria-Laach*, 1879, p. 395 s.

¹⁶ *Revue des Questions scientifiques*, 1880, II, p. 253.

¹⁷ *La Controverse*, 1880-1881, I, p. 440.

¹⁸ *Les Splendeurs de la Foi*, Paris 1877, III, p. 1132 s.

¹⁹ *La Controverse*, 1883, VI, p. 82 s.

²⁰ *La Controverse*, 1883, VI, p. 296 s.

²¹ *La Controverse*, 1883, VI, p. 426 s.

ment restreint pouvait être défendu, au moins jusqu'à plus ample information au sujet du jugement de l'Eglise, *salva Ecclesiæ doctrina* ²².

Les adversaires auraient dû se rallier à la position de Jaugey, mais les affaires étaient trop engagées! . . . Motais, en apprenant que Lamy défendait encore la théorie désuète d'une catastrophe mondiale, tressaillit d'indignation et, dans un autre article publié dans la même revue, il s'opposa avec violence et ironie aux conclusions de son antagoniste ²³. Celui-ci, dont l'âge et l'autorité méritaient peut-être plus de bienveillance, se sentit piqué au vif. Il répondit en qualifiant l'opinion de Motais de *fausse, opposée à la droite interprétation de l'Ecriture, étrangère au sens et à la doctrine que l'Eglise avait constamment reconnus au récit biblique* ²⁴. Jaugey, effrayé de la tournure que prenaient les événements, s'efforça de pacifier les esprits, mais en vain ²⁵. Motais revint à la charge en publiant alors son célèbre ouvrage: *Le Déluge biblique devant la Foi, l'Ecriture et la Science* (Paris, 1885). Volume considérable, au style alerte et piquant, aux aperçus vraiment profonds et nouveaux, aux arguments serrés et souvent irrésistibles! . . . L'effet produit par ce traité fut considérable! . . . Jamais la thèse de la non-universalité anthropologique n'avait été présentée avec autant de clarté, d'ampleur et de chaleur. Aussi rallia-t-elle les sympathies de nombreux commentateurs et écrivains.

On voit apparaître alors nombre d'articles et d'ouvrages favorables à la nouvelle opinion. Th. de Régnon, S. J. ²⁶, I. d'Estienne ²⁷, F. Duilhé de Saint-Projet ²⁸, Brunengo, S. J. ²⁹, A. Breitung, S. J. ³⁰, Knabenbauer, S. J. ³¹, P. Schanz ³², S. F. Smith, S. J. ³³, C. Robert ³⁴, Le Hir ³⁵ appuient les conclusions de Motais, les déclarent justes et compa-

²² *La Controverse*, 1883, VI, p. 428-430.

²³ *La Controverse*, *A propos de l'universalité du déluge*, VII, p. 247 s.

²⁴ *La Controverse*, N. S., I, p. 162 s.

²⁵ *La Controverse*, VII, p. 247.

²⁶ *Bibliographie catholique*, 1885, II, p. 100 s.

²⁷ *Revue des Questions scientifiques*, 1885, II, p. 468 s.

²⁸ *Apologie scientifique de la Foi chrétienne*, 2e éd., 1885.

²⁹ *L'Impero di Babilonia et di Ninive*, Prato 1885.

³⁰ *Zur Orientierung in der Sündflut* forge, *Zeitschrift für Kath. Theologie*, Innsbruck 1887, p. 631-674.

³¹ *Revue des Questions scientifiques*, 1887, I, 190; II, 494.

³² *Apologie des Christenthums*, 1887, I, 353.

³³ *The Month*, 1887, III, 129 s.; 1888, I, 335 s.

³⁴ *Revue des Questions scientifiques*, Bruxelles, 1887, I, 137 s.; 409 s.

³⁵ *L'abbé Motais, sa vie et ses travaux*, dans *Revue des Questions scientifiques*, 1888, I, 487 s.

tibles avec les données les plus authentiques de l'Écriture et de la tradition.

Parmi tous ces auteurs, Le Hir mérite une mention spéciale et pour l'ardeur qu'il met à défendre Motais et pour les révélations compromettantes qu'il fait. Mis au courant de la correspondance de ce dernier, qui vient de mourir (1886), il découvre une quantité de lettres de directeurs et de professeurs de séminaires, de recteurs et de docteurs d'universités, qui louent l'auteur du *Déluge biblique* . . . et déclarent accepter ses conclusions. Et l'une de ces lettres porte la signature du très illustre Cardinal Newman! . . . Un professeur de Rome déclare qu'il propose à ses élèves cette théorie comme probable, et cela depuis vingt ans! . . . Le Hir termine sa défense en faisant appel au témoignage de deux autres compétences théologiques du temps, G. Fontaine, S. J.³⁶, et l'abbé Michel³⁷, qui eux aussi reconnaissent comme probable et solide la thèse non-universaliste.

Mais Motais n'eût point seulement des admirateurs! Jaugey, qui s'était jusqu'alors montré si bienveillant envers lui, crut devoir retirer son adhésion. Il déclarait la nouvelle position erronée vis-à-vis de l'infailibilité de l'Eglise, celle-ci ayant toujours enseigné *comme une matière au moins en connexion avec la foi* l'universalité anthropologique du déluge³⁸. Le Père I. Brucker, S. J., refuse lui aussi de se rendre aux idées nouvelles et voit dans l'universalité anthropologique du cataclysme *une vérité liée avec la foi*, intangible par conséquent³⁹. Rambouillet reproche à Motais d'affirmer que les Cinéens et d'autres peuples sont descendants de Caïn⁴⁰. F. Vigouroux, qui s'était d'abord montré peu hostile aux théories récentes, se reprend dans la seconde édition de son livre: *Les Livres saints et la Critique rationaliste* (Paris 1887, III, 497), et répudie cette sentence comme opposée à la tradition commune de l'Eglise, tradition qu'aucun argument scripturaire n'a pu infirmer jusqu'à date⁴¹.

³⁶ *Revue du Monde catholique*, 15 octobre 1885.

³⁷ *Journal de Rennes*, 8 mai 1885.

³⁸ *La Controverse*, 1885, N. S., V, p. 504 s.

³⁹ *Revue des Questions scientifiques*, 1886, II, p. 123 s. Il est intéressant de suivre la discussion que le Père Brucker eut par la suite avec l'Oratorien C. Robert et aussi avec son célèbre confrère Jésuite, le Père Corluy. On trouve cette discussion dans la *Revue des Questions scientifiques* (1887, I, 137 s., 409 s.; II, 28 s., 488 s.) et dans la *Science catholique* (1887, I, 65 s., 180 s.; 650 s.; 1888, II, 134 s.).

⁴⁰ *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1886.

⁴¹ De 1886 à 1893, on peut relever plusieurs autres écrits sur cette célèbre question. Cf. E. Jacquier (*La Controverse*, 1888, XII, 616), A. Cetta (*Il Diluvio*, To-

Avec 1892 s'ouvre une nouvelle période dans la controverse universaliste, la période romaine si l'on peut ainsi parler. De France et de Belgique, la discussion passe à Rome et provoque des déclarations importantes. Le Père Séméria, Barnabite, présente un rapport favorable aux idées non-universalistes le 14 décembre 1892, et cela au palais de la *Sacrée Congrégation de la Propagande*, sous la présidence de S. E. le Cardinal Vicaire. Le savant religieux se montre sympathique aux partisans de la restriction et réclame pour eux la plus entière liberté⁴². Le Cardinal Z. Gonzalès, O. P., se prononce aussi en faveur de la non-universalité⁴³, ou du moins demande pour elle qu'on ne l'accable point de censures comme l'avait fait un de ses frères, le Père Gonzalès-Arintero, dans son ouvrage: *El Diluvio universal de la Biblia y de la Tradicion, demostrado por la Geologia y la Prehistoria*. Et l'évêque d'Ovetensis, Mgr Martinez y Vigil, un Dominicain également, demande les mêmes libertés pour les exégètes⁴⁴.

Beaucoup de commentateurs et d'écrivains, encouragés par de si hauts exemples, ne craignent plus désormais de proposer la nouvelle doctrine sinon comme plus fondée, du moins comme probable et digne de considération. On n'ose plus, en tout cas, proférer contre elle les anathèmes anciens. Elle entre définitivement parmi les thèses bibliques légitimes et conquiert des sympathies nombreuses dans l'armée des exégètes catholiques⁴⁵.

Mais quelle est l'attitude des manuels d'Écriture sainte concernant cette opinion d'un déluge humainement restreint? . . . Autrefois, ils ma-

rino 1886), *Civiltà catholica* (1886, IV, 326 s.), R.-D. Thomas, (*Les Temps primitifs et les Origines religieuses d'après la Bible et la Science*, 1889, II, 264 s.), *La Science catholique* (1890, p. 189 s.), I.-A. Petit (*La sainte Bible avec Commentaire*, Arras 1889), I.-G. Zeebock (*Les Sciences modernes en regard de la Genèse de Moïse*, Bruxelles 1892), Mgr de Kernaëret (*Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, avril 1893, p. 676) et *La Science catholique* (1893, p. 1031).

⁴² Cf. *Revue biblique*, 1893, II, p. 431 s.

⁴³ Cf. *Revue biblique*, 1893, I, p. 470.

⁴⁴ Cf. *La creación, la redencion y la Iglesia ante la ciencia, la critica y el racionalismo*, Madrid, Librería católica de G. del Amo, 1892, 2 volumes. Cf. *Revue biblique*, octobre 1893, p. 638 s.

⁴⁵ Cf. Jaugéy, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, 748-773; Meignan, *De l'Eden à Moïse*, Paris 1895, p. 235-238; Zahm, *Bible, Science et Foi*, trad. fr., Paris 1896, p. 105-163; Schöpfer, *Histoire de l'Ancien Testament*, trad. fr., Paris 1897, p. 82-87; *Bibel und Wissenschaft*, 1896, p. 201-245; Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris 1895, p. 235-236; Mangenot, *Dictionnaire de la Bible*, art. Déluge, 1356; Pelt, *Histoire des Livres de l'Ancien Testament*, I, p. 104; Ceuppens, *De Historia primæva Romæ* 1934, p. 374-375.

nifestaient plus que de la défiance. « Nous concédons, disait l'un d'eux, que les textes sacrés, malgré certaines apparences, n'excluent pas absolument cette interprétation. Mais avant de céder aux demandes de cette hypothèse *audacieuse et nouvelle*, il faudra, pour nous y entraîner, les raisons les plus graves ⁴⁶. » Les manuels contemporains sont moins sévères, sans doute, tous reconnaissent le bien-fondé de la thèse restrictive, mais ils refusent invariablement, ou presque, de s'en faire les champions. Leurs préférences vont à la doctrine universaliste, qu'ils sentent plus sûre et plus en accord avec les données de l'Écriture et de la tradition ⁴⁷.

Historiquement parlant, la théorie de la non-universalité anthropologique du déluge est donc *récente, du siècle dernier* seulement, et n'a pas réussi encore à supplanter la thèse traditionnelle. Voilà ce que nous révèlent les documents. Il importe de connaître maintenant les raisons qui lui ont conquis tant d'exégètes dans nos temps modernes. En prenant contact avec les arguments non-universalistes, nous nous rendrons compte de leur valeur intrinsèque et nous comprendrons mieux aussi pourquoi les commentateurs catholiques, en général, gardent les anciennes positions. Ces arguments, nous le verrons, ne sont pas invincibles, loin de là, et l'esprit sérieux ne tarde pas à découvrir, sous leurs dehors brillants, la faiblesse de leur structure.

En faveur d'un déluge ethnographiquement limité on apporte d'ordinaire cinq preuves positives, de valeur inégale sans doute, mais considérées comme sérieuses et concluantes: les procédés de l'auteur inspiré, les allusions scripturaires à des Caïnites postdiluviens, les omissions dans les

⁴⁶ H. Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, Paris 1882, tome I, p. 172.

⁴⁷ Cf. Lusseau-Collomb, *Manuel d'Études bibliques*, tome II, 453-458; Joh. Prado, *Prælectiones Biblicæ ad usum Scholarum*, V. T., Lib. I, *De Sacra V. T. Historia*, Taurini 1934, p. 82-86; A. Bea, *Institutiones Biblicæ*, Vol. II, *De Libris Veteris Testamenti*. I. *De Pentateucho*, Romæ 1932, p. 174-176; J. Renié, S. M., *Manuel d'Écriture sainte*, tome I. *Le Pentateuque*, Lyon 1935, p. 405-409. — Qu'on nous permette de citer la conclusion des remarques de J. Renié sur l'universalité du déluge: « La première opinion [universalité géographique] est manifestement fausse; la troisième opinion [universalité anthropologique restreinte] n'a jamais été condamnée par l'Eglise, qui, jusqu'à présent, ne s'est point prononcée dans le débat. Cependant, dans l'état actuel de la controverse, la seconde opinion semble toujours la plus probable: c'est à elle que vont les préférences de l'exégèse catholique. Ce serait pourtant une exagération que de vouloir l'imposer comme en rapport avec la foi ou même comme certaine. »

tables ethnographiques présentées par la Genèse, les exigences de la linguistique, l'absence de traditions diluviennes chez plusieurs peuples.

Les procédés de l'auteur inspiré! . . . Une grande loi régit toute l'histoire sainte depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ: évolution de la lignée messianique au cours des âges et élimination progressive des lignées étrangères à cette branche humaine privilégiée. En d'autres termes, l'histoire sainte est celle d'une famille, la famille du Christ! . . . Les hagiographes de l'Ancien Testament ne se proposent point de raconter les faits et gestes de toutes les races et de tous les peuples, mais uniquement ceux du peuple de Dieu. Ils n'abordent la vie des autres nations que pour autant que la nation messianique y est intéressée! . . . Voyons l'application de cette loi fondamentale dans la trame de l'Ancien Testament.

Adam a deux fils, Caïn et Seth. La Genèse raconte brièvement l'histoire du premier ⁴⁸, puis le délaisse ensuite définitivement pour s'occuper du second, qui doit être la souche bénie d'où sortira le Rédempteur. Le premier homme engendre encore des fils et des filles, mais de ceux-ci il n'est guère question dans les pages sacrées. Ils sont, comme Caïn et sa descendance, éliminés à tout jamais. Ils n'existent plus pour l'écrivain inspiré!

Seth, l'héritier des promesses, grandit, prospère, se développe! Ses descendants sont innombrables. Mais l'Ecriture ne s'attarde qu'à la tige patriarcale élue, qu'à l'enfant choisi par Dieu pour devenir l'ancêtre du Messie! Enos, Caïnan, Malaléel, Jared, Hénoc, Mathusalem, Lamech et Noé recueillent la succession précieuse et profitent des grâces providentielles réservées à la famille sainte. Et pourtant, il est dit de Seth et des autres patriarches qu'ils engendrèrent en nombre des fils et des filles! Que deviennent ces branches collatérales? . . . Où vont-elles? . . . Que feront-elles? . . . Silence complet dans l'Ecriture! Elles n'existent plus pour elle! Elles sont éliminées à jamais de la trame historique sacrée ⁴⁹!

Mais voilà Noé et ses descendants en danger! . . . Les Séthites, leurs frères, vont les entraîner dans leur corruption inouïe et étouffer dans

⁴⁸ Genèse, 4, 1-24.

⁴⁹ Genèse 4, 25-26; 5, 1-31.

la boue non seulement la pureté du trésor de la Révélation, mais encore celle de la famille messianique elle-même. Dieu intervient! Le déluge engloutit cette race déchue et perverse. Désormais c'en est fini des Séthites dans l'histoire sainte. Ils sont écartés à jamais du récit inspiré, ils ne comptent plus pour l'hagiographe divin ⁵⁰!

Sur les Noachides se reporte maintenant l'attention providentielle. Noé a trois fils: Sem, Cham et Japhet. Cham et ses descendants sont rejetés pour toujours à cause du crime infâme que l'on connaît ⁵¹. Japhet reçoit bien en récompense de sa vertu l'assurance d'être le père d'une multitude de nations ⁵², mais il n'est point choisi pour être l'ancêtre du Messie. Sem est le privilégié ⁵³!

Sémites, Chamites et Japhétites grandissent ensemble durant des années. Des hauteurs de l'Arménie où s'était arrêtée l'arche salitaire, ils descendent peu à peu par les vallées du Tigre et de l'Euphrate dans les riches plaines de Sennaar, où leur puissance se multiplie au point de les enorgueillir. Ils rêvent, pour se rendre célèbres, de bâtir une ville et d'élever une tour démesurément haute. Projet insensé! Projet dangereux surtout! Les Noachides ne tomberont-ils pas dans les péchés d'orgueil, et aussi de corruption, des géants, anciennes fautes qui avaient attiré le fléau du déluge? . . . Les agglomérations nombreuses ne constituent-elles pas un danger très grave pour la morale familiale et individuelle? . . . Une séparation, une dispersion s'impose! La confusion des langues la produit sans tarder. Chamites et Japhétites s'éloignent, Sémites se séparent! Encore une fois, la loi de l'élimination exerce son influence ⁵⁴. Et l'Écriture ne s'occupera plus désormais que des Sémites, chez qui se trouve le trésor de la Révélation et la famille qui donnera naissance au Messie ⁵⁵.

Et les Sémites se multiplient d'une manière extraordinaire! Peu à peu ils glissent dans l'idolâtrie et les crimes qui en sont le triste héritage.

⁵⁰ *Genèse* 6, 1-9, 17.

⁵¹ *Genèse* 9, 18-25.

⁵² *Genèse* 9, 27.

⁵³ *Genèse* 9, 26.

⁵⁴ *Genèse* 11, 1-9. On a beaucoup discuté sur cette page de la *Genèse*, sur le projet des Noachides, sur les motifs qui les poussaient à réaliser ce projet, etc. Quoi qu'il en soit des différentes hypothèses, une chose demeure certaine: le projet et les intentions de ce peuple mettaient en péril la Révélation et la dignité de la lignée messianique. L'action providentielle ne s'explique pas autrement que par l'existence de ce danger. La suite des événements le prouve bien d'ailleurs.

⁵⁵ *Genèse* 11, 10-26.

La famille d'élection se voit menacée de nouveau, et dans la pureté de son sang et dans la pureté de ses croyances. Il faut la soustraire au péril, l'éloigner du milieu délétère. « Quitte ton pays, ta famille et la maison de ton père, dit Jéhovah à Abraham, va dans le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation et je rendrai grand ton nom. Toutes les familles de la terre seront bénies en toi ⁵⁶. » Et Abraham monte de Chaldée en Canaan. Dans ce milieu complètement étranger, la foi du patriarche sera moins exposée. Elle se fortifiera même au point que l'exilé deviendra le Père des croyants.

Abraham a deux fils: Ismaël et Isaac, le premier, fils de la nature, le second, de la grâce. Ce dernier est choisi. Ismaël et sa descendance sont donc écartés désormais du récit biblique ⁵⁷. A son tour Isaac engendre deux fils: Esaü et Jacob. Le cadet obtient par les procédés que l'on connaît les droits et privilèges de la lignée messianique. L'aîné est éliminé et les Edomites, ses descendants, sont aussi rejetés de la face du Seigneur ⁵⁸.

Jacob a douze fils. Chose étrange, il semblerait que les plus aimés, Joseph et Benjamin, devraient recevoir l'héritage des biens messianiques. Il n'en est rien. Juda sera le fondateur de la sainte tribu d'Israël et l'ancêtre du Messie ⁵⁹. Désormais, l'histoire sainte tout entière s'occupera surtout de Juda et de sa descendance.

Les enfants de Jacob passent en Egypte où, dans la solitude relative de Gessen, ils pourront grandir et se développer en sécurité, loin de tout contact idolâtrique et de toute source de contamination. Ils deviendront un peuple puissant, nombreux, si nombreux que Pharaon craindra un jour pour l'avenir de l'Egypte. Peut-être aussi qu'un plus long séjour sur les bords du Nil les entraînerait dans les erreurs de l'idolâtrie égyptienne et mettrait en péril leur foi et leur trésor messianique! . . . Dieu les fait sortir de ce pays maintenant inhospitalier à leurs vertus, et les conduit dans le désert, où il les préparera à leur mission de peuple de Dieu, de peuple du Messie.

⁵⁶ Genèse 12, 1-3.

⁵⁷ Genèse 21, 1-21.

⁵⁸ Genèse 27, 1-28, 9.

⁵⁹ Genèse 49, 8-12.

Dans cette solitude, l'épuration se fait plus rigoureusement encore. Toute la génération israélite de vingt ans et au-dessus, celle qui avait connu les gloires de l'Égypte et qui pouvait, en les regrettant, compromettre l'avenir de la Révélation et du Messie lui-même, est écartée sans pitié par la main du Créateur. Les os de cette race blanchiront à jamais le désert. La terre sainte sera conquise par un peuple nouveau, jeune, pur et sain, et ce peuple, pour éviter toute contamination future, devra détruire totalement, sans pitié aucune, les races étrangères qu'il rencontrera dans sa patrie d'élection. L'élimination, toujours la loi de l'élimination! . . .

Et cette loi fondamentale jouera encore à plein. Le royaume de Juda sera séparé de celui des autres tribus. Chez lui sera choisie la famille de David. D'elle et d'elle seule devra sortir le Sauveur! . . . Quand cette famille dégénérera et entraînera dans sa déchéance le royaume de Juda tout entier, l'exil en Babylonie sera le châtement salutaire. David se repentira, reviendra en son domaine et désormais sera fidèle à sa mission! Et de générations davidiques en générations davidiques on arrivera à la plénitude des temps où doit naître le Messie. L'écrivain inspiré termine alors son récit. Son travail est accompli. Il a conduit ses lecteurs d'Adam au Christ, il a raconté en son entier la généalogie du Fils de Dieu.

Mais si cette loi de l'élimination des étrangers et du choix des fils de prédilection est si constante et si universelle dans l'Ancien Testament, le premier devoir de tout exégète est de la respecter scrupuleusement. Les partisans d'un déluge humainement universel en tiennent-ils bien compte? . . . Nullement! . . . Ils font revenir Caïn et les Caïnites dans le récit du cataclysme, eux qui ont été écartés de l'histoire sainte depuis des siècles! . . . Lorsqu'il s'agit du déluge, il n'est point question des Caïnites, mais des Séthites! . . . C'est leur vie, leurs fautes que l'écrivain inspiré raconte. Il blâme l'infidélité à leur mission et sur eux il appelle le châtement divin. Ce sont les Séthites qu'il faut maintenant éliminer de la narration biblique, et eux seuls, parce que seuls responsables du trésor de la Révélation! Que viendraient faire ici, encore une fois, les descendants du premier meurtrier? . . . Vouloir les présenter de nouveau et les condamner à une seconde élimination serait violer la loi que les hagiographes se sont imposée, briser un chaînon de la chaîne admirable qu'ils

ont forgée, introduire dans leur méthode historique une exception que rien ne vient justifier ou suggérer. Le déluge n'a donc atteint que les Séthites. Il n'a eu aucune influence sur les étrangers, sur les races non privilégiées. Ce fut un désastre *national*, non *international*, un châtiement *familial*, non *humain*! . . .

Ainsi parlent les tenants d'un déluge ethnographiquement limité. L'argument, certes, ne manque pas d'impressionner! . . . Il a pour lui, ne le contestons point, l'avantage de sauvegarder la loi générale que s'est tracée l'écrivain inspiré. Cependant, en histoire, on doit rechercher non ce qui doit être, mais ce qui est, non ce qui aurait dû exister, mais ce qui se produit! . . . Or l'Écriture sainte nous dit clairement ce qui est arrivé: la descendance de Seth fut corrompue par celle de Caïn, le mélange, par les mariages mixtes, des filles de l'homme (de Caïn) et des fils de Dieu (de Seth) déclencha la dépravation universelle, et cette dépravation obligea le Créateur à exterminer le genre humain en entier par le déluge. Voilà ce qu'affirme la Bible ⁶⁰. Que nous importent les procédés historiques de l'écrivain inspiré devant ce fait écrasant! Il n'y a qu'une solution à offrir: l'auteur ici a rompu avec sa méthode, il a fait une exception à sa règle.

D'ailleurs, est-ce bien une exception? On oublie peut-être trop de tout signaler dans les procédés historiques de l'Ancien Testament. Il est bien entendu que la méthode d'élimination fonctionne à plein rendement. Il est certain que les peuples une fois écartés ne reviennent plus sous la plume de l'auteur. Ils ne reviennent plus, *à moins qu'ils n'aient un rôle à jouer dans l'histoire de la lignée messianique*! . . . Cham et Japhet sont soustraits au profit de Sem sans doute, mais est-ce à dire que Chamites et Japhétites n'ont rien à faire dans la vie des Sémites? . . . Et s'ils exercent une influence considérable sur la destinée du rameau de bénédiction, qui condamnera un écrivain sacré de signaler à l'occasion cette influence heureuse ou malheureuse? . . .

Israélites et Cananéens vivent des siècles dans le même milieu! Syriens et Assyriens envahissent tour à tour la Palestine et y sèment ruine et désolation! Chaldéens, Araméens, Iduméens, Égyptiens, Philistins combattent sans cesse Israël! Et pourtant, tous ces peuples sont écartés,

⁶⁰ Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 7 (1937), p. 321-328.

plusieurs depuis des millénaires, du peuple privilégié, de la race messianique! L'hagiographe sacré va-t-il, sous prétexte de sauver une méthode historique, refuser une page de son livre à l'histoire de ces fils de l'homme? . . . Si on voulait l'obliger au silence, mieux vaudrait l'empêcher de décrire les faits et gestes d'Israël lui-même!

L'histoire sainte est donc cousue d'allusions aux races étrangères. Ces retours à des familles collatérales ne constituent pas à proprement parler des exceptions. Il est absolument faux, par conséquent, de conclure, en vertu d'une méthode, que Moïse ne peut faire allusion aux Caïnites dans la période du déluge, que ce déluge n'a pas compris dans son étendue toutes les races humaines, mais seulement celle de Seth. Et même si l'on devait parler d'exception à la règle commune, il n'y aurait pas lieu de s'en scandaliser. L'exception confirme la règle! . . .

L'argument en faveur d'un déluge humainement restreint, tiré des procédés historiques de l'écrivain inspiré, est vulnérable parce que trop absolu! . . . Il prouve trop: c'est sa faiblesse! Puisque l'Écriture accuse les Caïnites de corruption et qu'elle leur fait porter la responsabilité de la catastrophe qui se prépare, puisque Dieu déclare qu'il va détruire *l'homme qu'il a créé*, Caïnites et Séthites ensemble, il n'y a pour nous d'autre thèse à soutenir que celle d'un cataclysme diluvien humainement universel.

On apporte aussi comme preuve d'un déluge ethnographiquement restreint *les allusions nombreuses faites par l'Écriture à des Caïnites postdiluviens*. Evidemment, si des individus de cette famille se rencontrent sur terre après le passage de l'inondation, la thèse d'un déluge humain illimité devient fausse radicalement. Or, voici trois passages de nos saints Livres qui annoncent la présence de ce peuple, même après le déluge. « En ce jour-là Jéhovah fit alliance avec Abraham en disant: Je donne à ta postérité ce pays, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, au fleuve de l'Euphrate, le pays des *Caïnites*, des Cénézéens, des Cadmonéens, des Héthéens, des Phéréséens, des Rephaïm, des Amorrhéens, des Cananéens, des Gergéséens et des Jébuséens ⁶¹. » « Balaam vit le *Caïnite* et il prononça son discours et dit: Ta demeure est solide et ton

⁶¹ Genèse 15, 18-21.

nid posé sur le roc. Toutefois le *Caïnite* ira se consumant, jusqu'à quand? Assur l'emmènera en captivité ⁶². » « Hébert le *Caïnite* s'était séparé des *Caïnites*, des fils de Hobab, beau-frère de Moïse, et il avait dressé sa tente jusqu'à la forêt de chênes de Sennim, près de Cédès ⁶³. »

Les textes, il semble, sont tellement clairs qu'il faut se ranger sans discuter parmi les partisans d'une catastrophe diluvienne humainement restreinte. Mais ne nous pressons point! Il y a plusieurs particularités dans ces passages scripturaires. D'abord le texte hébreu, texte original, comporte-t-il le mot *Caïnites*, ou s'il en suggère un autre? . . . Et même s'il présente ce terme, s'ensuit-il nécessairement que les *Caïnites* soient des descendants du meurtrier d'Abel? . . . Voilà deux points à éclaircir avant de prendre ces passages comme preuve d'un déluge restreint.

Et d'abord, quel nom propre lit-on dans le texte original hébreu?.. Il est identique dans les trois endroits cités plus haut: *Hakkéni* (הקניני). Mais comment le traduire? . . . Par *Caïnites*, disent les uns, par *Cinéens*, déclarent les autres. Pour la première traduction, on apporte la raison suivante. Le mot *Hakkéni* vient du radical *kin* (קין). Et ce radical est précisément celui du mot *Caïn*, comme il appert dans tous les lexico-graphes les plus sérieux ⁶⁴. Les *Hakkéni* ne peuvent donc être autres que des *Caïnites*, des descendants de Caïn. Pour la seconde traduction, on trouve divers motifs. Le mot *Hakkéni* a pour radical *kin*, c'est entendu, mais il n'est pas du tout certain que ce radical soit aussi celui du mot *Caïn*. Il semblerait que le radical de ce dernier terme soit *Kanah* (קנה) qui veut dire *posséder*. Voilà pourquoi Eve s'écrie en donnant naissance à Caïn: *Possedi hominem*. J'ai possédé, j'ai acquis un homme! . . . Le radical *kin* veut dire au contraire: *fabriquer, forger* ⁶⁵. Par où l'on voit qu'il est loin d'être prouvé que *Hakkéni* et *Caïn* soient parents, que leur nom soit commun.

Et d'ailleurs le contexte semble exiger la traduction *Cinéens* plutôt que celle de *Caïnites*. Tous les peuples, ou presque, qui sont énumérés avec les *Hakkéni*, ont des noms propres se terminant par la désinence *éens*. Jéhovah parle en effet de *Cadmonéens*, d'*Héthéens*, de *Phéréséens*,

⁶² Nombres 24, 21.

⁶³ Juges 4, 11.

⁶⁴ Cf. Brown-Driver-Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 884.

⁶⁵ Voir l'ouvrage précédent, p. 883.

d'*Amorrhéens*, de *Cananéens*, de *Gergéséens* et de *Jébuséens*. Des *Cinéens* seraient donc en excellente compagnie dans ces familles de peuples. Des *Caïnites*, au contraire, feraient mauvaise figure.

Saint Jérôme, dont l'autorité en cette matière mérite bien quelque attention, n'a jamais songé à des *Caïnites* dans ces passages de la Bible. Il a traduit invariablement le mot *Hakkéni* par *Cinéens*. Les Septante n'ont pas l'air de croire non plus qu'il s'agisse de *Caïnites* dans ces pages de la Genèse et des Nombres. Ils ont vu dans les *Hakkéni* des *Kénaïous*, peuples qui ne semblent guère descendre de Caïn, du moins si l'on en juge par les apparences verbales. Et les Massorètes? . . . S'ils avaient reconnus des *Caïnites* dans le peuple signalé par Moïse, ils auraient dû former du radical *kin* non le mot *Hakkéni*, mais le terme *Hakkayini*. Puisqu'ils ne l'ont point fait, puisqu'ils ont au contraire assigné comme voyelles à ce radical celles qui forment le mot *Hakkéni* (*Cinéens*), nous devons avec eux, avec saint Jérôme et les Septante, traduire par *Cinéens*, et non par *Caïnites*. L'argument basé sur de prétendues allusions à des *Caïnites* postdiluviens perd donc sa valeur totale et ne doit pas être apporté en faveur d'une thèse diluvienne humainement limitée ⁶⁶.

Mais supposons fautive la traduction de saint Jérôme. Mettons *Caïnites* au lieu de *Cinéens*. Les textes que nous venons de citer et d'analyser prouveraient-ils infailliblement l'existence de *Caïnites* postdiluviens et, par conséquent, un déluge humainement restreint? . . . Pas encore! Il faudrait démontrer que ces *Caïnites* portent ce nom parce qu'ils sont fils de *Caïn*, le meurtrier. S'ils descendaient par aventure d'un autre homme appelé *Caïn*? . . . Ou bien, ce qui est encore plus plausible, s'ils s'appelaient *Caïnites* simplement parce qu'ils sortent d'une région habitée autrefois par les *Caïnites* véritables, par les descendants de l'homme homicide? . . . Ne croyait-on pas hier encore que tous les *Cananéens* étaient fils de Canaan, qu'ils étaient Chamites par conséquent? N'en portaient-ils pas tous le nom, et leurs mœurs dépravées n'en faisaient-ils pas d'au-

⁶⁶ L'abbé Motais, on le conçoit sans peine, n'accepte pas ces conclusions. Il reproche à saint Jérôme, aux Septante et même aux Massorètes, sans parler des commentateurs évidemment, d'avoir ici, à cause de leurs préjugés sur l'universalité du déluge, assigné une fausse prononciation au mot original hébreu et d'en avoir produit une transcription inexacte. L'accusation est sans fondement. Une telle supposition ne s'affirme que sur preuves. Or ni saint Jérôme, ni les Septante, ni les Massorètes ne laissent entendre que la théorie d'un déluge humainement universel les ait contraints de modifier ici les textes ou d'en donner une traduction différente de celle que suggèrent les passages scripturaux.

tre part les dignes enfants du second fils de Noé? . . . Et pourtant, il semble bel et bien prouvé aujourd'hui qu'une partie des *Cananéens* de la Bible n'étaient ni plus ni moins que des *Sémites* ⁶⁷. Mais s'ils étaient tels, pourquoi la Bible les appelle-t-elle *Cananéens*? . . . Parce qu'ils habitaient le pays de *Canaan*, tout comme on appelle *Canadiens* ceux qui habitent le *Canada*, qu'ils soient natifs du pays ou non, qu'ils appartiennent aux deux grandes races canadiennes, la française et l'anglaise, ou qu'ils soient fils de Germains, de Polonais, d'Italiens, d'Espagnols, etc. Un nom est donné à un peuple soit à cause de ses origines, soit à cause de son pays d'habitation. Que l'on démontre que les *Caïnites* dont parle la Bible, si elle en parle vraiment, sont nommés ainsi à cause de *Caïn*, le meurtrier, et non à cause du pays d'où ils sortent, et nous admettrons alors que les textes ci-dessus mentionnés prouvent la thèse d'un déluge humainement limité.

Mais, reprennent les partisans de cette opinion récente, qui ne peuvent se résigner à voir ainsi réduit en poussière un de leurs plus forts arguments, le contexte demande, exige que l'on traduise par *Caïnites* et non par *Cinéens*, et que ces *Caïnites* soient vraiment des descendants de l'homicide, puisque l'auteur inspiré les oppose à *Seth* dans les malédictions qu'il profère. Voici comment, en effet, s'exprime l'hagiographe biblique: « Une étoile sortira de Jacob et un sceptre d'Israël; il frappera les deux flancs de Moab, il exterminera *tous les fils de Seth* ⁶⁸. » Et immédiatement après il ajoute: « Et toi, *Caïnite*, tu t'es fait, crois-tu, une demeure éternelle en posant ton nid sur le rocher; eh bien! malgré tout, il doit être lui aussi exterminé, le *Caïnite* ⁶⁹. »

Evidemment, si les textes originaux hébreux sont exactement rendus par la traduction que nous présentent les défenseurs de la théorie restrictive, il n'y a plus qu'à s'incliner. Si Moïse oppose *Caïnites* à *Séthites*, il est évident que ces *Caïnites* ne peuvent être que les descendants de *Caïn*, les *Séthites*, que les fils de *Seth*. Mais la traduction, c'est le cas de le dire, se ressent d'une forte préoccupation exégétique! . . . Qu'on veuille bien en juger! . . .

⁶⁷ Voir le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, art. *Canaan*, 997-1001.

⁶⁸ *Nombres* 24, 17.

⁶⁹ *Nombres* 24, 21-22.

Le premier passage se lit comme suit, d'après les partisans de la théorie moderne:

Une étoile sortira de Jacob
Et un sceptre d'Israël;
Il frappera les deux flancs de *Moab*,
Il exterminera tous les fils de Seth.

D'après la loi du parallélisme, on s'attendrait à ce que le quatrième membre de phrase vint répéter exactement l'idée du troisième, comme le deuxième reprend fidèlement le premier. Israël et Jacob sont égaux. Moab et Seth devraient aussi l'être. Or, il n'en est pas ainsi! . . . Que Moab soit Séthite, très bien, puisqu'il descend de Lot, neveu d'Abraham ⁷⁰; mais que Moab soit *tout* Seth, on ne peut l'admettre sans nier une grande partie de la Bible. Il y a donc quelque chose d'étrange dans la traduction que l'on propose. En y regardant de près on découvre tout de suite la cause du mal. Ses auteurs prennent le mot hébreu *shet* (שֵׁט) pour un nom propre (*Seth*), alors qu'il est tout simplement un nom commun (*tumulte*). Au lieu de traduire *Il exterminera tous les fils de Seth*, il faut bel et bien lire: *Il exterminera tous les fils du tumulte*. Crampon s'exprime ainsi et beaucoup d'autres avec lui. Et alors tout va bien! Moab est justement appelé par Jérémie *le fils du tumulte*! ⁷¹ Le quatrième membre reprend donc l'idée du troisième:

Il frappera les deux flancs de Moab,
Il exterminera tous les fils du tumulte.

Et que vaut dès lors la prétendue opposition entre *Séthites* et *Caïnites*? . . . Des *Séthites* il n'est point question dans ce passage inspiré! Des *Caïnites* encore moins, puisque saint Jérôme et toutes les autorités traduisent par *Cinéens*, et non par *Caïnites*. Et d'ailleurs, on manque presque de loyauté envers l'Écriture sainte dans l'usage que l'on fait de ce passage sacré. On l'ampute pour le besoin de la cause!

Le voici en entier:

Un astre sort de Jacob,
un sceptre s'élève d'Israël.
Il brise les deux flancs de *Moab*,

⁷⁰ Genèse 19, 30-37.

⁷¹ Jérémie 48, 45.

il extermine tous les fils du tumulte.
Edom est sa possession;
 Séir, son ennemi, est sa possession.

.....

Amalec est la première des nations,
 et sa fin sera la ruine.
 Ta demeure est solide,
 et ton nid posé sur le roc.
 Toutefois le *Cinéén* ira se consumant;
 jusqu'à quand? Assur l'emmènera en captivité ⁷².

Quatre peuples, on le voit, s'oppose à *Israël*: *Moab*, *Edom*, *Amalec*, *Cinéén*! . . . Si l'on traduisait: *Il extermine tous les fils du tumulte*, par *Il extermine tous les fils de Seth*, il y aurait cinq peuples à s'opposer à *Israël*: *Moab*, *Seth*, *Edom*, *Amalec* et *Cinéén*. Mais comment *Seth* peut-il s'opposer à *Israël*, puisque celui-ci est son fils? . . . Comment peut-il constituer un peuple distinct de *Moab*, d'*Edom*, d'*Amalec* et du *Cinéén*, puisque les deux premiers sont très certainement fils de *Seth* et qu'il n'est pas improbable que les derniers le soient également? . . . *Seth* vient donc brouiller ici les textes sacrés. Qu'on le chasse sans pitié! Qu'on boute dehors également les *Caïnites*. Ils ont été éliminés lors du déluge avec les *Séthites*. Ils n'existent plus non seulement dans la pensée de l'écrivain biblique, mais dans l'histoire. Alors, pourquoi les faire réapparaître au temps de Balaam? . . . Pourquoi fonder sur ces ressuscités étranges une théorie d'un déluge humainement restreint? . . .

Le procédé littéraire de l'auteur sacré et les allusions bibliques à de prétendus *Caïnites* postdiluviens ne prouvent donc point l'existence d'une catastrophe diluvienne ethnographiquement restreinte. Pour étayer cette thèse récente on recourt alors aux omissions dans la table des peuples dressée par Moïse au dixième chapitre de la Genèse, omissions qui démontreraient jusqu'à l'évidence l'existence, en dehors des Noachides, de peuples étrangers et dont les origines remonteraient aux générations antédiluviennes.

Examinons ce nouvel argument. Exposons d'abord la table dressée par Moïse, voyons ensuite quelles conclusions en tirent les partisans d'un déluge humainement restreint, montrons enfin l'illégitimité de ces

⁷² Nombres 24, 17-22.

conclusions et leur peu d'efficacité conséquemment à consacrer la théorie moderne de l'universalité restreinte du cataclysme.

D'abord, la table des peuples noachides! . . . Nous la reproduirons en entier, ajoutant entre crochets, après chaque nom mentionné, un mot d'explication, qui indiquera le peuple issu très probablement de ce descendant noachide ⁷³.

« Voici la postérité des fils de Noé, Sem, Cham et Japhet. Il leur naquit des fils après le déluge. Fils de Japhet : *Gomer* [Cimmériens, Thraces, Celtes, Cimbres, Cambriens], *Magog* [Scythes et Teutons], *Madaï* [Mèdes, Perses, Bactriens], *Javan* [Ioniens, Grecs, etc.], *Thubal* et *Mosoch* [Tibaréniens et Mosques, entre la mer Caspienne et le Pont-Euxin], *Tiras* [Tyrrhéniens, Etrusques, Toscans]. Fils de Gomer : *Ascéneze* [Ascaniens de Phrygie, peut-être aussi les Germains, les Scythes nomades et les Scythes des Grecs, selon d'autres], *Riphat* [Paphlagoniens, Carpathes] et *Thogorma* [Arméniens]. Fils de Javan : *Elisa* [Elidéens en Péloponèse, Siciliens et Italiens méridionaux ou de la Grande-Grèce] et *Tharsis* [ou les Espagnols, ou les peuples des côtes de Bithynie et de Thrace], *Cetthim* [les habitants de Chypre et des îles de l'archipel d'Egée] et *Dodanim* [Dardaniens ou Troyens, ou bien les habitants de Rhodes si on doit lire, avec les Septante, *Rhodanim*]. C'est d'eux que viennent les peuples dispersés dans les îles des nations, dans leurs divers pays, chacun selon sa langue, selon leurs familles, selon leurs nations ⁷⁴. » Les fils de Japheth, on le voit par cette énumération, ont peuplé l'Asie Mineure, les pays sur le littoral nord de la Méditerranée et toutes les îles de cet immense océan intérieur. Bref, l'Europe entière est issue du troisième fils de Noé. Passons maintenant aux fils de Cham.

⁷³ Pour identifier les peuples issus de chaque chef de famille, on se base sur les critères suivants :

1) la similitude des noms, fortement voilée dans nos traductions parfois, mais assez claire dans les textes originaux ou les langues anciennes;

2) les traditions, qui font remonter à tel ancêtre noachide l'origine d'un peuple ou d'une tribu;

3) les recherches des savants modernes : plusieurs ont acquis beaucoup d'autorité en cette matière par les études approfondies qu'ils en ont fait.

Nos lecteurs trouveront dans la Bible commentée de Crampon, les manuels d'Écriture sainte et les dictionnaires bibliques la preuve de la distribution des peuples que nous faisons.

⁷⁴ *Genèse* 10, 1-5.

« Fils de Cham: *Chus* [Ethiopiens, Couschites], *Mesraïm* [Egyptiens de la Haute et de la Basse-Egypte], *Phuth* [les peuples des côtes septentrionales de l'Afrique; pour d'autres, les peuples de la Somalie et des régions méridionales de l'Arabie] et *Canaan* [les peuples primitifs de la Palestine et de Phénicie]. Fils de Chus: *Saba* [les habitants de Méroé, en Ethiopie], *Hévila* [les peuples habitant les bords du golfe Persique et de la mer Rouge], *Sabatha* et *Regma* [les peuples de l'Arabie méridionale], *Sabathaca* [les Caramaniens à l'est du golfe Persique], *Saba* [Sabéens de l'Arabie Heureuse] et *Dadan* [tribu vivant sur les bords du golfe Persique], *Nemrod* [souverain de Babel, d'Arach, d'Archad et de Chalanné, fondateur de Ninive, etc.]. Fils de Mesraïm; les *Ludim* [incertains], les *Anamim* [incertains], les *Laabim* [Lybiens], les *Nephthuim* [incertains], les *Phétrusim* [Egyptiens de la Haute-Egypte], les *Chasluim* [Philistins et Crétois]. Fils de Canaan: *Sidon* [Sidoniens], *Heth* [Héthéens ou Hittites], les *Jébuséens*, les *Amorrhéens*, les *Gergéséens*, les *Hévéens*, les *Aracéens*, les *Sinéens*, les *Aradiens*, les *Samathéens* et les *Hamathéens*. . . Tels sont les fils de Cham selon leurs familles, selon leurs langues, dans leurs divers pays, dans leurs nations ⁷⁵. » Les fils de Cham ont donc peuplé l'Egypte et les côtes nord de l'Afrique, la Palestine et la Phénicie, les bords du golfe Persique et de la mer Rouge, une bonne partie de l'Arabie méridionale et de l'Arabie Heureuse, la plus grande partie du pays qui s'étend de la Phénicie au Taurus, de la mer à l'Anti-Liban.

Enfin la postérité de Sem! . . . « Fils de Sem: *Elam* (Elamites), *Assur* (Assyriens), *Arphaxad* [ancêtre des Hébreux par son descendant *Héber*, qui donna son nom au peuple de Dieu], *Lud* [Lydiens de l'Asie Mineure] et *Aram* [Araméens]. Héber eut deux fils: le nom de l'un était *Phaleg*, le nom de son frère, *Jectan*. Jectan engendra *Elmodad*, *Saleph*, *Asarmoth*, *Jaré*, *Aduram*, *Uzal*, *Décla*, *Ebal*, *Abimaël*, *Saba*, *Ophir*, *Hévila* et *Jobab* [tous ces fils semblent appartenir aux différentes tribus arabes; en d'autres termes, Jectan serait le père des Arabes proprement dits]. Tels sont les fils de Sem selon leurs familles, selon leurs langues, dans leurs divers pays, dans leurs nations ⁷⁶. » Par où l'on voit,

⁷⁵ Genèse 10, 6-20.

⁷⁶ Genèse 10, 21-31.

en résumé, que Sem est père des Elamites, des Assyriens, des Araméens, des Hébreux et des Arabes.

Après avoir ainsi énuméré les descendants noachides, la Genèse ajoute ces paroles significatives: « Telles sont les familles des fils de Noé selon leurs générations, dans leurs nations. C'est d'eux que sont sorties les nations qui se sont répandues sur la terre après le déluge ⁷⁷. »

Faut-il prendre littéralement cette dernière affirmation du narrateur biblique? . . . Tous les peuples sont-ils vraiment noachides? . . . La table généalogique elle-même, que nous venons d'analyser, disent les partisans d'un déluge humainement restreint, prouve avec évidence qu'il n'en est rien.

D'abord, elle n'est pas complète même pour les Noachides! . . . Sem engendre non seulement les cinq fils qui sont mentionnés expressément dans cette table, mais encore d'autres nombreux fils et filles ⁷⁸. Et des cinq qui sont nommément désignés, un seul, *Arphaxad*, mérite de retenir l'attention de l'écrivain inspiré. *Elam*, *Assur*, *Lud* et *Aram* sont ignorés de lui et leurs descendants ne trouvent point place dans la liste qu'il dresse ⁷⁹. Le texte sacré énumère bien les peuples issus de trois fils de Cham, mais il omet de nous parler des fils du quatrième ⁸⁰. Même singulière omission dans les lignées de Japhet, puisque *Gomer* et *Javan* sont les deux seuls fils de ce patriarche à voir leurs héritiers figurer dans la liste mosaïque ⁸¹.

Mais cette table n'est pas seulement incomplète pour les fils de Noé! Des races entières n'y figurent pas, races qui n'ont rien des Noachides, et dont les caractéristiques trahissent incontestablement des origines étrangères. Ouvrons la Bible pour nous en mieux convaincre. Au chapitre deuxième du Deutéronome, Jahweh parle ainsi au législateur des Hébreux: « Tu vas passer aujourd'hui la frontière de Moab et tu approcheras des enfants d'Ammon. Ne les attaque pas et ne te mets pas en guerre avec eux, car je ne te donnerai rien à posséder du pays des enfants d'Ammon: c'est aux enfants de Lot que j'en ai donné la possession. On regardait aussi ce pays comme un pays de *Rephaïm*; il y habitait autre-

⁷⁷ Genèse 10, 32.

⁷⁸ Genèse 11, 11.

⁷⁹ Genèse 10, 21-31.

⁸⁰ Genèse 10, 6-20.

⁸¹ Genèse 10, 2-5.

fois des *Rephaïm*, que les Ammonites appelaient *Zomzommim*: peuple grand, nombreux et de haute taille comme les *Enacim* ⁸². » « Les *Emim* y habitaient auparavant, peuple grand, nombreux et de haute taille, comme les *Enacim*. Eux aussi sont regardés comme des *Rephaïm*, de même que les *Enacim*, mais les Moabites les appellent *Emim* ⁸³. » D'où sortent ces groupes que les fils de Noé rencontrent sur le chemin de leurs conquêtes? . . . La table généalogique de Moïse les ignore complètement! . . .

Notons que l'auteur inspiré regarde ces peuples comme fort anciens. Ils habitaient le pays avant l'arrivée non seulement des Hébreux, mais des Moabites et des Ammonites eux-mêmes! . . . Et ils étaient autrefois des géants! . . . S'ils étaient tels autrefois, c'est qu'aujourd'hui ils sont usés, dégénérés, décrépés. Mais une race de cette force n'arrive pas à cet épuisement en quelques siècles. Il faut y mettre un millénaire au moins! . . . Ces peuples étaient fort nombreux anciennement et leur nombre aujourd'hui est bien diminué. Preuve nouvelle de la très haute antiquité de cette nation des *Rephaïm*! . . .

Remarquons encore que le législateur des Hébreux assigne à ces races étranges des noms plus étranges encore! Ce sont des *Emim*, des *Enacim*, des *Zomzommim*, etc. Alors que tous les peuples au milieu desquels ils vivent trahissent par leurs dénominations des origines cananéennes ou sémitiques, eux semblent autochtones, irréductibles à toute ascendance noachide.

Rappelons enfin que la description que fait de ces groupes le livre du Deutéronome nous conduit à voir dans ces géants de Palestine les descendants des fameux colosses antédiluviens, qui remplirent le monde de leurs tristes exploits et causèrent pour une large part la destruction des Séthites ⁸⁴.

Les notes caractéristiques des *Rephaïm* et leur absence dans la table généalogique de la Genèse nous obligent donc à reconnaître en eux des peuples antédiluviens, extra-noachides, que la catastrophe biblique n'a pas atteints.

⁸² Deutéronome 2, 18-21.

⁸³ Deutéronome 2, 10-11.

⁸⁴ Genèse 6, 4.

Même conclusion en ce qui concerne les Amalécites! . . . Moïse les montre comme étant *le plus ancien peuple de la terre* ⁸⁵. Et chose curieuse, il oublie de leur trouver une place dans sa table généalogique? . . . Les Amalécites ne figurent pas, en effet, comme descendants des fils de Noé! Omission étrange vraiment, trop étrange pour être vraisemblable. Ils sont rayés du groupe noachide, parce qu'ils sont antédiluviens, parce que leurs ancêtres ont échappé au déluge. Rien d'étonnant alors qu'on nous les présente comme le peuple le plus vieux du monde! . . .

Mais ce qui prouve encore davantage que la liste du dixième chapitre de la Genèse n'entend s'occuper que des fils de Noé, et non de tous les fils des hommes, que cette liste ne prétend pas réellement faire une énumération complète des peuples de la terre, c'est la grave omission vis-à-vis des races *noire, jaune et rouge*! . . . Eh! oui, la table de Moïse ignore ces trois grandes races, qui constituent les deux tiers de l'humanité, ou presque! . . . La suppression serait explicable s'il ne s'agissait que des races *jaune et rouge*. Après tout, elles pouvaient être inconnues de lui. Mais la *noire*? . . . L'Égypte fourmillait alors de noirs, esclaves innombrables amenés probablement des régions centrales de l'Afrique. Moïse les avait vus, côtoyés chaque jour. Pourquoi ne les mentionne-t-il pas dans sa table généalogique? . . . Oubli injustifiable si l'on exige que ces noirs soient descendants de Noé! Oubli nécessaire si leur ascendance n'est pas noachide! . . . Qu'on cesse de prôner un déluge humainement universel, qu'on soustraie noirs, jaunes et rouges à la catastrophe diluvienne, et alors plus de faiblesse ou de contradiction dans la généalogie biblique, plus d'accusation possible contre Moïse! . . . Puisque le libérateur d'Israël n'entend énumérer que les descendants des fils de Noé, ne lui faisons pas un crime d'ignorer les races étrangères, les peuples nombreux issus d'ancêtres antédiluviens et que la Bible met en face des Hébreux quand ceux-ci veulent s'emparer de la Palestine. La table de la Genèse prouve donc jusqu'à l'évidence que le déluge n'a pas été humainement universel.

Il semblerait, à première vue, que l'argument fut sans réplique. Il n'en est rien. Nous concédons bien volontiers que la liste du dixième chapitre de la Genèse n'est pas complète. C'est précisément ce fait qui

⁸⁵ *Nombres* 24, 20.

milite en faveur de la thèse traditionnelle! . . . Puisqu'elle n'est pas parfaite, elle ne s'oppose donc point à inclure dans ses rangs les fameux peuples que les partisans d'un déluge humainement restreint veulent placer en dehors de ses cadres. Puisque cette table n'est pas exhaustive, on ne peut faire appel à son témoignage pour ou contre l'origine noachide ou extra-noachide des races *noire, jaune et rouge*, des *Amalécites*, des *Emim*, des *Enacim*, des *Rephaïm* et des *Zomzommim*! . . . Son silence peut s'interpréter dans un sens ou dans l'autre. Il faut donc résoudre le problème en recourant à d'autres expédients.

Mais reprenons l'argument lui-même, tel que présenté par la thèse moderne, et voyons s'il n'y aurait pas quelques faiblesses dans sa structure! En ce qui concerne tout d'abord les *Rephaïm*, les *Emim*, les *Enacim* et les *Zomzommim*, l'abbé Motais (dans son ouvrage sur *le Déluge biblique*. . . , p. 322-323) fait une légère modification dans la traduction des textes du Deutéronome que nous avons cités. Au lieu d'écrire, comme la plupart des critiques, que le pays des Ammonites *étaient habités autrefois par des géants* (*Rephaïm, Emim, Zomzommim*), il déplace l'adverbe *autrefois* et traduit ainsi: pays habité par des *Rephaïm*, des *Emim*, des *Zomzommim* qui *étaient autrefois géants*! . . . C'est une tout autre affaire! . . . Les groupes que les Ammonites auraient rencontrés dans leur expansion conquérante n'étaient donc pas des *peuples géants*, mais des *peuples autrefois géants*! . . . S'ils ne sont plus tels au temps des Ammonites, on conçoit qu'ils soient très vieillis, qu'on soit porté à leur attribuer par conséquent une origine antédiluvienne. Mais cette traduction de l'abbé Motais manque de sérénité! Elle manifeste trop la préoccupation du triomphe à n'importe quel prix. Il est le seul à comprendre ainsi les passages du Deutéronome. D'autre part, il ne tient pas assez compte du contexte. Les *Rephaïm*, les *Emim* et les *Zomzommim*, que les Ammonites attaquent dans leur invasion de la Palestine, sont bel et bien encore des géants puisque la victoire que ceux-ci remportent sur eux est attribuée uniquement à Jahweh. « Jahweh les détruisit devant les Ammonites qui les expulsèrent et s'établirent à leur place », dit le texte sacré⁸⁶. L'écrivain inspiré compare ensuite les *Emim* et les *Zomzommim* du pays d'Ammon aux *Enacim* du pays d'Hébron, que les Hébreux écrasè-

⁸⁶ Deutéronome 2, 21.

rent lors de leur pénétration en Palestine. Or, les *Enacim* étaient réellement des colosses au temps de Josué, puisque les explorateurs envoyés par lui dans cette terre avant sa conquête reviennent effrayés de ce qu'ils ont vu une race d'*Enacim*, énorme par la taille, devant laquelle ils n'étaient que des « sauterelles »⁸⁷. Il faut donc conclure que les *Emim* et les *Zom-zommim* l'étaient également quand ils furent écrasés par les Ammonites. On ne comprend guère que les *Enacim* aient été les seuls à conserver leur haute taille tandis que leurs frères de la Transjordanie l'auraient perdue.

Ajoutons aussi que le fait de rencontrer des géants au temps des Ammonites et de Josué ne prouve guère l'origine antédiluvienne de ces hommes. D'abord, il y a lieu de tenir compte de l'exagération sémitique! . . . Elle est transparente dans les expressions des explorateurs de Josué. « Nous avons vu les géants, disent ceux-ci, fils d'Enac, de la race des géants: nous étions à nos yeux et aux leurs *comme des sauterelles*! Le pays que nous avons parcouru pour l'explorer est un pays qui *dévore* ses habitants. *Tout le peuple* que nous avons vu est formé de *gens de haute taille* »⁸⁸. » En somme, tout ce qu'il est légitime de conclure après la lecture de ce passage, c'est que les fils d'Enac étaient des hommes surpassant la stature ordinaire! . . .

Mais, même en admettant qu'ils fussent de véritables géants, leur haute taille peut s'expliquer autrement que par une parenté avec les colosses qui provoquèrent le fléau de l'inondation biblique. Il y a toujours eu de tels hommes dans le monde: la taille élevée n'est donc pas un signe infaillible de l'âge d'un peuple. Et puis, il n'est pas plus difficile de trouver des géants après qu'avant le déluge. Comment explique-t-on la présence de colosses antédiluviens? Par la proximité de la source humaine primitive? . . . La raison vaudrait, si les premiers humains étaient géants, si Adam lui-même était chef d'une race de ce genre. Mais personne n'osera attribuer au premier homme une taille autre que la stature parfaite, celle de Notre-Seigneur, par exemple. Par une cause indépendante et inconnue de nous? . . . Cette même cause peut aussi bien jouer après la catastrophe biblique. La présence de géants postdiluviens n'exige donc point une ascendance antédiluvienne.

⁸⁷ *Nombres* 13, 29, 34.

⁸⁸ *Nombres* 13, 33-34.

Enfin la conclusion que l'on prétend tirer de leurs noms manque un peu de loyauté envers les textes sacrés. Les *Emim*, les *Enacim*, les *Rephaïm*, les *Zomzommim*, etc., ont-ils des noms plus singuliers et plus étranges que les *Ludim*, les *Anamim*, les *Laabim*, les *Nephthuim*, les *Phétrusim* et les *Chasluim*, que l'Écriture énumère parmi les descendants de *Mesraïm*, fils de Cham? . . . Pourquoi la similitude des terminaisons ne trahirait-elle pas la consanguinité de toutes ces races? . . .

Les géants que les Ammonites et les Hébreux rencontrent dans la conquête de la Palestine ne sont donc point des groupes antédiluviens. Les Amalécites ne le sont pas davantage. Le texte sacré ne dit pas que les Amalécites sont le peuple *le plus ancien du monde*, mais *le premier en importance*. Il ne s'agit pas de la priorité de temps, mais de celle d'excellence! . . . Tel est le sens normal des mots hébreux (רשית גוים) dans ce passage inspiré⁸⁹.

Quant à l'omission des races *jaune*, *rouge* et *noire*, elle s'explique par le but de l'auteur. Celui-ci n'a pas l'intention de raconter l'histoire de tous les fils de Noé, de tous ses descendants, mais de ceux qui sont particulièrement intéressés dans la Révélation messianique. D'autre part, rien ne s'oppose dans les Écritures à ce que ces races tirent leur origine de la famille de Noé. La Bible autorise tout le temps requis pour leur formation, pour la production de leurs notes caractéristiques⁹⁰.

En terminant cette mise au point sur les conclusions inférées de la table généalogique de la Genèse par les tenants d'un déluge ethnographiquement limité, nous nous permettrons d'attirer l'attention sur la déclaration que l'écrivain inspiré énonce à la fin de cette liste précieuse qu'il vient de dresser: « Telles sont les familles des fils de Noé, selon leurs générations, dans leurs nations. *C'est d'eux que sont sorties les nations qui se sont répandues sur la surface de la terre après le déluge*⁹¹. » Affir-

⁸⁹ Nombres 24, 20.

⁹⁰ Nous n'avons pas à insister sur le caractère purement accidentel des notes qui divisent les races en *blanche*, *noire*, *jaune* et *rouge*. Les circonstances de temps, de climat, d'alimentation, d'hérédité, etc., sont seules responsables des modifications sensibles introduites dans la physionomie des peuples et dans la fixation de leur type radical. Il est parfaitement ridicule de soutenir, comme on le fait trop communément, que la couleur des nègres trahit l'existence d'une malédiction divine contre eux, qu'ils sont par conséquent fils de Cham! Les nègres ne sont pas Chamites, du moins de ce chef!... Ils peuvent être Japhétites aussi bien que nous.

⁹¹ Genèse 10, 32.

mation vraiment universelle, non restrictive. On ne peut donc lui imposer de limites que pour des raisons majeures, décisives. Or ces raisons manquent misérablement! Adhérons fermement à l'extension naturelle des termes. D'autant plus que nous sommes ici en histoire et que les historiens ne sont pas censés parler selon les apparences des choses. Tout ce qui est *insinué*, *supposé*, *affirmé* doit être retenu comme *insinué*, *supposé* et *affirmé*.

Mais, disent les partisans non-universalistes, *l'ethnographie et la linguistique se sont prononcées carrément contre vous!* L'histoire atteste la persistance des types anthropologiques depuis quatre et même six mille ans, plus loin à travers les siècles, par conséquent, que le moment où eut lieu le déluge biblique! . . . La géologie démontre la présence d'êtres humains dans toutes les régions du globe depuis l'âge quaternaire, présence qui vous oblige ou d'admettre un déluge géographique universel — ce que vous niez péremptoirement, — ou bien de reculer d'une manière invraisemblable cette catastrophe biblique! La linguistique demande des siècles beaucoup plus nombreux que ceux supposés raisonnablement entre le déluge et Abraham, la plupart des langues anciennes étant déjà suffisamment fixées au temps de ce patriarche! Bref, ou bien le déluge est éloigné d'Abraham, ou bien il n'a pas été ethnographiquement universel. La Bible exige qu'il soit plus près que loin du patriarche. Admettez donc alors qu'il n'a pas tout englouti et la science aura amplement de jeu pour l'évolution des langues et le peuplement du globe.

Histoire, géologie et linguistique sont-elles vraiment liguées contre les positions traditionnelles? . . . Un examen sérieux nous obligera à confesser le contraire. Commençons par le cas de la linguistique.

Cette science partage d'ordinaire les langues en trois groupes bien caractéristiques: les *monosyllabiques*, les *agglutinantes* ou *agglomérantes* et les *flexionnelles*. Les premières sont formées de racines *simples* et indépendantes; les secondes, de racines *agglomérées* ou *collées*, si l'on veut, l'une jouant le rôle principal, les autres le rôle secondaire; les troisièmes, de racines *fondues* ensemble de manière à produire un vrai tout organique, une unité réelle et vivante. Dans le mot latin *amabimus*, par exemple, quatre racines sont fusionnées merveilleusement: *am*—idée d'amour,

bi—idée du futur, *m*—idée de la première personne, *s*—idée du pluriel. Une langue monosyllabique aurait exprimé toutes ces idées par quatre racines isolées et indépendantes: *Je—plusieurs—aimer—plus tard*, tandis qu'une agglutinante aurait collé ces quatre racines fondamentales en les subordonnant à l'une d'entre elles. . . On donne comme exemple d'une langue monosyllabique le chinois, d'une langue agglutinante le turc, d'une langue flexionnelle le latin ⁹².

On constate, dit la linguistique, une tendance chez les monosyllabiques à devenir agglutinantes, chez celles-ci à se transformer en flexionnelles. Avant d'être flexionnelles, les langues humaines étaient donc agglutinantes et ces dernières succédèrent aux monosyllabiques. Celles-ci à leur tour dérivèrent d'une monosyllabique primitive, parlée par les premiers hommes ⁹³.

On remarque encore, affirment les linguistes, que le passage des monosyllabiques aux agglutinantes et de celles-ci aux flexionnelles est excessivement lent, presque insensible. C'est l'œuvre des siècles! Et plus les langues de chaque groupe sont nombreuses, plus doit-on augmenter le temps requis pour la transition d'une langue à une autre dans un groupe et pour leur entière fusion dans la langue mère du groupe. D'autre part, si les langues mères des trois groupes caractéristiques présentent des obstacles considérables à l'assimilation, si leurs formes sont difficilement réductibles à un type commun primitif, il faudra encore en appeler à d'autres siècles nombreux pour opérer la fusion et obtenir le type primitif unique que reçut en partage l'humanité.

Or, et c'est ici que les partisans d'une thèse diluvienne non-universaliste commencent leur argumentation, à l'heure où survient Abraham dans l'histoire sainte, les langues dites sémitiques, chamitiques et japhétiques (ou aryennes) sont déjà fixées et plusieurs à l'état flexionnel⁹⁴. Le sanscrit, par exemple, est déjà tel à cette époque ⁹⁵. Puisque nous ne sommes pas polygénistes, que nous admettons l'unité de la race humaine, nous devons réduire toutes ces langues bien formées à quelques types anciens, et ceux-ci au type suprême parlé par le premier homme, lequel type devait nécessairement appartenir au groupe des langues monosylla-

⁹² Motais, *Le Déluge biblique*. . . , p. 232-233.

⁹³ *Ibid.*, p. 234.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁹⁵ Mgr de Harlez, *La Controverse*, juin 1883, p. 577-578.

biques, puisque ces langues sont dites imparfaites en comparaison des agglutinantes et des flexionnelles et qu'il est normal que l'homme—dans l'ordre linguistique comme dans les autres ordres—ait passé de l'imparfait au parfait. Mais pour conquérir cette unité, il faut du temps! . . . Les langues sont trop nombreuses à l'époque d'Abraham et leur réductibilité trop difficile pour que cette ascension vers l'unité du type linguistique primitif puisse se faire en quelques siècles! . . . *Il faut des milliers d'années!* . . . Et ces milliers d'années manquent entre Abraham et Noé! La Bible ne nous autorise point à les y mettre, à reculer le déluge démesurément pour leur donner la place qu'elles exigent⁹⁶. En revanche, elles ont l'espace convenable entre Abraham et Adam. Puisque le déluge s'est produit au moins deux mille ans après la création de l'homme, puisque les Septante suggèrent au moins mille ans entre Noé et Abraham et que la Bible en insinue davantage, les linguistes ont toute la latitude requise pour l'évolution des rameaux linguistiques dans l'histoire de l'humanité. Le déluge n'a donc pas été humainement universel, des peuples nombreux ont échappé à son influence! . . .

Dans cet exposé, tout n'est pas si clair qu'on se plaît à le dire! . . . D'abord, qui peut affirmer avec science et certitude que la langue parlée par Adam était monosyllabique? . . . Sur quoi se base-t-on pour dire que, dans l'ordre linguistique comme dans les autres ordres, l'homme est passé de l'imparfait au parfait⁹⁷? Il semble bien étrange qu'un être aussi savant qu'Adam n'ait eu, pour exprimer sa pensée, qu'un langage inférieur aux langages humains postérieurs! . . . Et puis, même en admettant que toutes les langues humaines parlées au temps d'Abraham soient réductibles en soi les unes aux autres, qu'elles puissent toutes dériver

⁹⁶ Du déluge à la vocation d'Abraham, les Septante compte 1147 ans, le Pentateuque samaritain, 1017, le texte hébreu, seulement 364. Il est vraisemblable que la chronologie des Septante dans cette question est la meilleure, celle qui se rapproche le plus de la vérité historique.

⁹⁷ Il est fort curieux de noter que les théories évolutionnistes, dans cette question de la linguistique comme dans les autres, exercent une influence considérable. Le premier homme, c'est entendu, est *primitif*, dans le mauvais sens du mot. Il est imparfait! Son langage est tellement rudimentaire qu'il ne peut qu'imiter le cri des animaux ou leurs actions. D'autre part, on insiste énormément sur les progrès du genre humain, très peu sur sa dégénérescence! . . . Si l'homme sur plusieurs points a perfectionné ses méthodes, sur d'autres il a simplement corrompu sa voie. En ce qui concerne le langage tout particulièrement, on ne pourra jamais nous convaincre que l'homme le plus parfait de la création après Jésus-Christ n'ait eu pour exprimer ses pensées que des gémissements, des cris d'animaux, des imitations sauvages, etc. Le premier langage et la première pensée devaient avoir une perfection semblable.

d'un type linguistique primitif, s'ensuit-il nécessairement qu'il en a été ainsi? . . . *A posse ad esse non valet illatio*, disent les philosophes! . . . En histoire, on doit admettre non ce qui aurait dû être, redisons-le, mais ce qui est ⁹⁸.

Or, il s'est passé un événement historique bien certain, puisqu'il est raconté par Dieu lui-même dans sa Bible, événement que méprisent ou ignorent *totale*ment les travaux linguistiques modernes: *la confusion des langues à Babel!* . . . Dieu nous déclare tout simplement, dans ce passage inspiré, qu'il est lui-même l'auteur des diverses langues primitives, qu'il a donné *par miracle* à chaque peuple le langage dont il se sert! . . . Mais, s'il en est ainsi, qu'on cesse de vouloir ramener *historiquement* toutes les langues parlées au temps d'Abraham à une langue primitive unique, et monosyllabique par surcroît! . . . Qu'on cesse de proclamer les monosyllabiques plus anciennes que les agglutinantes, et celles-ci plus âgées que les flexionnelles! . . . Le miracle de Babel a pu les faire naître et coexister simultanément, leur assigner même âge et même vénérabilité! . . . Tout le bel échafaudage dressé par les linguistes, échafaudage purement humain, reposant sur la seule raison, abstraction faite de toute intervention providentielle, croule misérablement. Un fait l'abat d'un seul coup et cela est sans remède! . . . Inutiles désormais les milliers d'années requises pour les évolutions du langage! . . . Vains aussi les

⁹⁸ Nous avons lu sur cette question de la réductibilité des langues plusieurs ouvrages et articles. Nous avons constaté maintes fois que les conclusions dépassaient de beaucoup en étendue les faits d'où on prétendait les tirer. Notons d'abord que les documents dans ces périodes primitives sont plus que rares! . . . Historiquement parlant, je ne crois pas que l'on puisse jamais montrer comment les langues connues au temps d'Abraham sont dérivées de telles langues antérieures intermédiaires, et celles-ci de tel langage primitif. Qui connaît ces langues intermédiaires et ce langage primitif? . . . Où sont les documents qui en démontrent la nature et les notes caractéristiques? . . . On prétend, je le sais, les découvrir par induction; mais qui ne voit que l'induction en pareille matière conventionnelle est sujette à bien des surprises, à bien des erreurs! Les controverses entre linguistes en sont la meilleure preuve! Bref on suppose ceci, on suppose cela, mais quand il s'agit de démontrer ceci ou cela, les preuves convaincantes font défaut, les divergences s'accusent, les hypothèses surgissent, etc. Pour se rendre bien compte de la vérité de ce que nous affirmons, qu'on veuille consulter les auteurs suivants: Max Müller, *Wissenschaft der Sprache*; Steinthal, *Ueber der Ursprung der Sprache*; L. Noiré, *Der Ursprung der Sprache*; *Encyclop. Britan.*, Art. *Anthropology*; V. Giesswein, *La Réductibilité des Langues*, dans *Congrès scientifique international*, 1891, *Philologie*, p. 24 s.; A. Lefèvre, *Race and Language*, *International scientific Series*, New York, D. Appleton and Company, 1894; William Dwight Whitney, *Language and the Study of Language*, New York, Charles Scribner's Sons, 1901; M. Moncalm, *The Origin of Thought and Speech*, translated from the french by G. S. Whitmarsh, London 1905, etc.

assauts donnés en son nom à la thèse traditionnelle d'un déluge anthropologique illimité! . . .

Mais, on le conçoit sans peine, on devait chercher d'autres explications au fait de Babel et essayer de détruire sa portée historique et scientifique. On tâche de prouver — et non pas seulement dans le monde rationaliste, malheureusement — que les hommes de Babel se séparèrent non point à cause d'un *désaccord dans le langage*, mais dans les *sentiments*! . . . En d'autres termes, Dieu aurait confondu ces orgueilleux et les aurait dispersés non point en multipliant leurs langues, mais en suscitant dans leurs rangs de profondes dissensions! . . . Et l'on met en avant, comme motif de cette interprétation, les mots employés par Moïse pour désigner cette confusion. Dans le passage en question, l'écrivain sacré se sert constamment du terme hébreu *sâphâh* (שפה), vocable qui, dans tous les lieux parallèles, dit-on, signifie « *lèvre* », et lèvre en tant que *figure des sentiments*! N'avoir qu'une seule lèvre, c'est n'avoir qu'un seul sentiment! Si Moïse avait voulu désigner le langage parlé, il aurait employé, comme il le fait partout ailleurs dans ses autres écrits, le mot hébreu *laschôn* (לשון). Puisque l'auteur sacré assure que les hommes de Babel n'avaient qu'un sentiment et que c'est ce sentiment unanime que Dieu a brisé, la question des langues n'a donc rien à faire ici et l'on doit, pour obtenir la division des langues connues, recourir aux seules causes humaines⁹⁹.

Commençons d'abord par attaquer le fondement de cette curieuse opinion. Que le terme hébreu *sâphâh* puisse être employé dans le sens de *langage* aussi bien que dans celui de *sentiment*, ceci n'est plus à prouver. Qu'on veuille bien consulter le dictionnaire de Brown-Driver-Briggs, par exemple, et l'on trouvera que non seulement *Sâphâh* peut désigner le *langage*, mais que c'est le sens de ce mot au chapitre onzième de la Genèse, dans le passage relatif à la confusion de Babel. Et l'on ne soupçonnera certainement pas cet ouvrage d'être de parti pris, puisqu'il nous vient d'Oxford! . . .

Mais la simple lecture du texte sacré exige, et péremptoirement, qu'il s'agisse vraiment d'une confusion dans le langage. « Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots », nous dit-il, avant même

⁹⁹ Cf. Motais, *Le Déluge biblique* . . . , p. 238-240.

de raconter l'épisode de Babel. *Une seule langue et les mêmes mots* ¹⁰⁰! S'il y avait doute sur le vrai sens du terme *langue* dans cette expression, on n'aurait qu'à regarder le contexte très immédiat pour le dissiper. Puisqu'il n'y avait que les *mêmes mots*, il ne pouvait exister que le même langage! . . . « Etant partis de l'Orient, continue le récit sacré, les hommes trouvèrent une plaine dans le pays de Sennaar et ils s'y établirent. . . Ils dirent encore: Allons, bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet soit dans le ciel, et faisons-nous un monument, de peur que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre ¹⁰¹. » Les hommes évidemment craignent la séparation. Ils veulent rester ensemble, constituer de fortes agglomérations, se mettre en garde même contre un nouveau déluge puisqu'ils songent à une tour dont le sommet atteindra jusqu'au ciel. En tout cas, dans leur projet fantastique apparaît l'orgueil humain, orgueil collectif qui mettra de nouveau en péril le dépôt de la Révélation. L'humanité reviendra aux aberrations des géants! . . . Il faut briser tout cela et radicalement. « Mais Yahweh descendit pour voir la ville et la tour que bâtitassent les fils des hommes. Et Yahweh dit : Voici, ils sont un seul peuple, et ils ont pour eux tous une même langue; et cet ouvrage est le commencement de leurs entreprises, maintenant rien ne les empêchera d'accomplir leurs projets. Allons, descendons et là même confondons leur langage de sorte qu'ils n'entendent plus le langage les uns des autres. C'est ainsi que Yahweh les dispersa de là sur la face de toute la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi on lui donna le nom de Babel, car c'est là que Yahweh confondit le langage de toute la terre et c'est de là que Yahweh les a dispersés sur la face de toute la terre ¹⁰². »

Les mots et le contexte, on le voit, sont clairs et péremptoires! . . . Dieu a décidé que les hommes ne s'aggloméreraient pas, mais se répandraient sur la face du globe pour le peupler. C'est le commandement

¹⁰⁰ Genèse 11, 1.

¹⁰¹ Genèse 11, 4. Nous nous devons de signaler ici que la traduction du mot hébreu *pen* (פֶּן) par *avant que* est fautive. Ce terme signifie normalement *de peur que*. Il faut donc lire ainsi le texte hébreu: « Faisons-nous un monument de peur que nous ne soyons dispersés sur la face de tout la terre », et non pas comme la Vulgate: « Faisons-nous un monument avant que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre. » Le sens change considérablement, on le voit, et l'intervention divine s'explique mieux dans la première traduction que dans la deuxième.

¹⁰² Genèse 11, 6-9.

formel qu'il a donné à Noé au sortir de l'arche: « Soyez féconds et multipliez, répandez-vous sur la terre et vous y multipliez. » Or voici que ces hommes s'opposent au plan divin. Ils veulent se réfugier dans des places fortes et se grouper de peur d'être dispersés! . . . Comment Dieu va-t-il briser ces desseins pervers? . . . En semant la discorde dans leurs rangs? . . . Moyen temporaire seulement! . . . La discorde naturellement n'est pas éternelle et les hommes peuvent revenir à leur premier projet. D'ailleurs, la dissension n'expliquerait point leur éparpillement *dans toutes les régions de la terre*. En confondant leur langage, *en multipliant leur langage*? . . . Parfaitement! . . . Il n'y a rien qui résiste à la diversité des langues! On n'aime pas à vivre avec quelqu'un que l'on ne comprend pas! . . . Que les langues soient donc multipliées à Babel le plus possible, qu'il y ait pléthore de monosyllabiques, d'agglutinantes et de flexionnelles, que chaque famille ou clan ait son dictionnaire et sa grammaire, et l'on verra ces clans et ces familles émigrer sans retard, se tailler un patrimoine, une patrie! Le peuplement de la terre est assuré à jamais!

Tel est le récit de Babel, telle aussi son interprétation normale, naturelle. Avons-nous besoin d'ajouter que cette manière de comprendre ce passage biblique trouve une singulière confirmation dans le domaine de la linguistique même? . . . Les linguistes veulent réduire toutes les langues à un seul type primitif. Opération fort délicate et fort longue, opération si difficile que des hommes sérieux se demandent encore si la chose est possible! S'il ne s'agissait que d'unifier les langues sémitiques: hébreu, assyrien, babylonien, araméen, arabe, etc., à la bonne heure! . . . Quelques siècles suffiraient amplement.

On pourrait aussi se contenter d'un temps relativement court pour unifier les langues chamitiques. La multitude et la variété des langues aryennes demanderaient cependant plus d'espace et plus de labeur.

Mais la difficulté s'accroît démesurément quand il s'agit de réduire les trois groupes à un seul! . . . Cette opération semble impraticable! . . . Passe à la rigueur pour l'unification des langues sémitiques et chamitiques! . . . Mais l'unification de celles-ci avec les aryennes! . . . Il faudra du temps, énormément de temps, trop même! . . . On ne voit pas comment on pourrait, même entre Abraham et Adam, trouver les siècles requis pour accomplir cette tâche! . . . A moins de verser dans l'exagé-

ration rationaliste et de repousser la création du premier homme à douze, vingt, trente et même cinquante mille ans dans le lointain des siècles ¹⁰³.

Et l'on ne porte pas assez attention, il semble, aux faits suivants dans les études linguistiques! On nous parle trop de l'évolution des langues, pas assez de leur *immobilité*! . . . Des langues sont invariables depuis des millénaires! . . . L'hébreu, par exemple, depuis la Genèse jusqu'au dernier livre de l'Ancien Testament, n'accuse aucun changement substantiel! Et pourtant, il s'est passé mille ans d'histoire entre ces deux termes, entre l'apparition de ces deux livres! . . . L'arabe moderne se reconnaît fort bien dans l'arabe ancien! . . . Et il y a encore sur terre des langues monosyllabiques, qui n'ont point parcouru le cycle des transitions ordinaires! . . . Les langues de soi seraient plutôt substantiellement invariables! . . . S'il n'y avait pas eu d'invasions, de croisements de races et de peuples, de déportations ou d'immigrations, le langage de chaque peuple aurait peu changé, peu évolué. Cette immobilité d'ailleurs est assurée par le vouloir de tout peuple, chacun ayant à cœur de maintenir indemne son trésor linguistique, son bien national! . . .

Ces difficultés nous confirment dans le sentiment que la multiplication des langues s'est opérée miraculeusement, non naturellement! Les théologiens du moyen âge, avec plusieurs Pères de l'Eglise, reconnaissaient que le langage avait été révélé à Adam, que le premier homme, malgré sa perfection, ne pouvait *ex abrupto* créer un vocabulaire complet, une grammaire parfaitement organisée, etc. Une semblable richesse *conventionnelle* ne s'improvise pas! . . . Si Dieu n'avait pas infusé le langage aux hommes, ceux-ci n'auraient pu que baragouiner et balbutier. Or, si Adam, tout parfait qu'il fût, ne pouvait improviser son langage, on est en droit de conclure, sans blesser la charité, que ses descendants eurent besoin du secours divin pour mettre sur pied *tant* et de si *belles* langues! . . . Le miracle de Babel répond trop à ce besoin pour qu'il ne soit pas vrai! . . . L'homme n'a pas inventé de son cru les langues mères

¹⁰³ La plupart des ouvrages rationalistes ne se gênent pas pour reculer démesurément en effet la date de la création de l'homme. Que voulez-vous? il faut bien donner tout le temps que requiert la théorie évolutionniste . . . Certes la Bible ne s'oppose point à la multiplication des siècles entre Adam et Abraham, puisqu'elle ne fait pas de chronologie proprement dite. Elle nous demande seulement d'être raisonnables! En attribuant à l'humanité sept ou huit mille ans d'existence, on aura atteint ces limites convenables, et par conséquent vraisemblables.

de l'humanité! Le doigt de Dieu est là! . . . Nous ne nions pas certes l'*absolue possibilité* de ces inventions par l'homme seul! . . . Mais nous convenons en fait qu'il n'a pu y parvenir par ses propres forces. Que ferions nous-mêmes si nous ne recevions de nos parents et éducateurs la langue que nous parlons? . . .

La linguistique, en tout cas, ne peut rien apporter contre la thèse d'un déluge humainement universel. L'histoire et la géologie encore moins! La Bible autorise suffisamment de temps entre Abraham et le déluge pour satisfaire leurs exigences! . . . Scientifiquement parlant, la question de l'universalité du déluge est insoluble¹⁰⁴. Pour la résoudre, il faut s'en remettre à la tradition et à l'exégèse catholiques, aux croyances du peuple juif. Nous savons qu'elles se sont toutes prononcées pour un cataclysme humainement illimité.

Comme dernier argument en faveur d'un déluge anthropologique restreint, on note l'*absence de traditions diluviennes chez plusieurs peuples*. L'Arabie, l'Egypte et la Chine en seraient privées! . . . La race noire entière, à l'exception des Fidjiens, ignorerait l'existence de ce fléau. Semblables absences, surtout chez les Egyptiens et les Arabes, seraient inexplicables, dit-on, si les peuples de la terre avaient tous péri dans l'inondation. C'est parce que le fléau ne les a pas ravagés qu'ils sont muets sur son passage! . . .

Cette preuve est trop faible pour mériter d'être combattue. Elle tombe d'elle-même! A-t-on bien exploré d'abord les traditions de tous les peuples? . . . Quand même on prouverait l'oubli de cette vérité chez plusieurs, anciens et modernes, *quid inde?* . . . Des vérités autrement importantes que celle du déluge se sont oblitérées dans l'histoire, le monothéisme par exemple, et personne n'a songé à contester sérieusement leur certitude à cause de leur disparition.

¹⁰⁴ La question de l'universalité du déluge est intimement liée à celle de l'époque de ce cataclysme. Or personne ne saurait aujourd'hui déterminer scientifiquement cette époque. C'est dire qu'on ne peut fixer l'universalité de cette catastrophe. Devant la science cette question demeure discutable. Il faut donc faire appel à d'autres arguments pour la résoudre. *Consideratis igitur et perpensis quæstionibus de ætate diluvii apparet scientiæ neutri hypothese simpliciter attribui posse certitudinem. Ex principis igitur theologicis propter traditionem sententia de universalitate anthropologica absoluta diluvii quam sensus obviis locorum supra citatorum astruit tenenda videtur* (Bea, *De Pentateucho*, editio altera, Romæ 1933).

Par où l'on voit que tous les arguments apportés en faveur d'un déluge humainement restreint — procédés historiques de l'auteur, allusions à des Caïnites postdiluviens, omissions dans la table des peuples de la Genèse, évolution et multiplication des langues, absence de traditions diluviennes chez plusieurs peuples — ne résistent pas à la critique sérieuse. Leur apparence séduit tout d'abord, ils donnent l'impression de la dureté et de la solidité, mais ils demeurent friables, sans consistance. On ne peut rien construire de ferme et de stable sur ces principes.

Et nous en venons à la conclusion que la thèse traditionnelle sur l'universalité anthropologique du déluge demeure encore la plus sûre et la plus commune. Non point certes qu'elle soit absolument certaine, encore moins qu'elle soit en connexion nécessaire avec la foi! . . . Il ne répugne même pas, avec l'apport de nouvelles révélations, que la doctrine moderne puisse prévaloir un jour; mais dans l'état actuel des choses, il n'y a pas lieu d'accorder à celle-ci plus qu'une probabilité. L'exégèse n'a donc point raison de modifier ses positions, et c'est notre devoir autant que notre sécurité de reconnaître en Noé le second père de l'humanité! . . .

Donat POULET, o. m. i.

Le Labrador

HIER ET AUJOURD'HUI

Quoique situé à nos portes, le Labrador nous est à peu près complètement inconnu. Cette presqu'île, pourtant si intéressante à plusieurs points de vue, est difficile d'accès; les rivières ne sont guère propres à la navigation, le gibier y est relativement rare. Elle est donc peu fréquentée. Il faut le regretter, car elle renferme des sites vraiment magnifique, comparables aux plus beaux paysages du monde entier et qui, normalement, devraient attirer un grand nombre de touristes. Sans compter qu'elle possède des ressources naturelles variées, lesquelles, si l'on parvenait à les exploiter d'une façon économique, représenteraient pour le Canada et Terre-Neuve un actif particulièrement important.

Nos connaissances de la géographie et de la géologie du Labrador sont plutôt restreintes, pour la raison capitale que bien peu d'explorateurs se sont risqués jusqu'à date à l'intérieur du pays. Aussi, pour en dresser la cartographie, il a fallu glaner ici et là dans les renseignements épars laissés par les commerçants et les missionnaires assez hardis pour s'aventurer dans cette région. C'est ce qui explique que les données en soient plutôt vagues et souvent sujettes à caution. D'autre part, le littoral est beaucoup mieux connu que l'intérieur, et cela se comprend tout naturellement. Il est relativement facile, même avec un été aussi court que celui qui y règne, de longer les côtes en bateau et d'en noter les principales caractéristiques. Mais la visite de l'intérieur est autrement difficile pour les raisons que nous venons d'énumérer.

Il est probable que les premiers blancs amenés par les hasards des voyages maritimes sur les côtes du Labrador furent les Scandinaves ou Vikings qui, partis du Groenland et de l'Islande, auraient abordé, vers l'an 1000, dans cette presqu'île inconnue.

Un grand nombre de témoignages attestent que des Nordiques ont visité le Groenland et les terres du continent nord-américain. Voici les principaux.

Ce sont les relations du moine allemand Adam de Bremen (1067), d'Ari, historien de l'Islande (1067-1148), d'un géographe du XII^e siècle, probablement l'abbé Nicolas de Thingyre, mort en 1159, et d'un bon nombre de sagas d'Islande, dont la principale est celle d'Eric le Roux, rédigée entre 1310 et 1320, ainsi que la saga connue sous le nom de *Flattey Book*, écrite vers 1380. Il existe aussi chez les Esquimaux du Labrador une tradition selon laquelle, dans des temps reculés, une race étrangère d'une grande force physique, possédant des habitudes et des harpons différents des leurs, aurait partagé avec eux cette terre désolée. Les Esquimaux prétendent même qu'il subsiste des ruines des habitations occupées par ces étrangers, et ils expliquent leur complète disparition par le fait que ces derniers furent contraints de s'enfuir vers le nord, sous les attaques répétées des indigènes.

Cette assertion reçoit d'ailleurs une confirmation assez forte du fait que, dans l'île Sculpin, en particulier, et dans quelques autres petites îles situées à une vingtaine de milles de Nain, subsistent des débris de maisons dont on attribue l'origine à ces Nordiques. Notons en passant que ces îles sont dénudées et rocheuses: seuls quelques buissons rabougris et de misérables herbes y végètent péniblement dans les endroits bas et protégés contre les vents. Les plus hautes collines, composées comme partout ailleurs de rochers polis par les glaciers, s'élèvent à environ trois cents pieds.

C'est sur une petite péninsule d'un îlot voisin de l'île Sculpin que se trouve l'ensemble des ruines dont nous avons mentionné tout à l'heure l'existence: ruines qui révèlent l'emplacement de onze anciennes structures, ou corps de bâtisses.

Ces restes de murs ont une hauteur maximum d'environ trois pieds, et les dimensions de la plus grande construction, si l'on en juge par ce qui en subsiste, auraient été de dix-huit pieds sur douze. De forme oblongue, les murs principaux ont environ dix-huit pouces d'épaisseur et consistent en pierres plates ramassées sur place. Dans les débris d'une

de ces constructions, on peut retracer l'emplacement d'une porte précédée d'une sorte de passage rectangulaire.

Les vestiges de ces entrées sont encore visibles dans plusieurs endroits et, fait digne de remarque, leur forme mise à part, elles ressemblent toutes aux espèces de tunnels qui conduisent aux maisons d'hiver des Esquimaux du Groenland.

On note également la présence, tout près, d'un petit havre bien abrité et par suite tout à fait propice à l'accostage, tandis qu'une sorte de brise-lames, jeté non loin de là, semble provenir de l'industrie humaine.

L'un des missionnaires moraves de Nain, le révérend Hettisch, rapporte que ses ouailles esquimaudes dénomment ces reliques « les maisons bâties par des hommes inconnus ». Les quelques efforts tentés jusqu'ici pour arracher à ces constructions leur secret n'ont apporté aucun éclaircissement; il est évident que seules des fouilles minutieuses révéleraient leur véritable origine; car, après tout, elles sont peut-être beaucoup plus récentes qu'on ne le croit et pourraient être tout simplement l'œuvre de pêcheurs débarqués sur ces bords un peu avant l'époque de la découverte de l'Amérique, ou à la suite des voyages de Cartier. Mais rien ne contredit l'hypothèse de ceux qui en attribuent l'existence à certains voyageurs du nord de l'Europe.

Quoi qu'il en soit, les descriptions de l'*Helluland* et du *Markland* sont fort ressemblantes à celles du Labrador et de Terre-Neuve. On n'a donc aucune hésitation à admettre la découverte de ces pays par les Nordiques. Quant à l'emplacement du *Vinland*, c'est encore une énigme.

Il s'écoule environ cinq cents ans entre l'occupation du Labrador par les Nordiques et une nouvelle apparition d'Européens dans ces parages.

Toscanelli qui, par l'exposé de sa théorie d'un passage raccourci par le nord-ouest pour atteindre les régions de l'Extrême-Orient, semble avoir été l'inspirateur du voyage de Colomb, paraît bien aussi l'avoir été de ceux de Jean Cabot. Il est plus que vraisemblable, en effet, que celui-ci, demeurant également à Venise, ait entendu parler de cette hypothèse. Une fois établi à Bristol, le récit que faisaient des Anglais de voyages en

Islande raviva probablement en lui le souvenir de la théorie de Toscanelli, et l'idée lui vint alors de la mettre à l'essai.

On raconte que, pendant sept ou huit ans, des tentatives de découvrir le fameux passage furent faites sous son instigation par des Bristolais, mais sans succès. En tout cas, ce serait l'exemple de Colomb, en 1492, qui l'aurait déterminé à tenter des efforts surhumains pour atteindre le but qu'il se proposait depuis longtemps. Aussi, à partir de cette année, il ne recule devant aucun obstacle et fait d'abord les démarches nécessaires pour obtenir de Henri VII, en 1496, des lettres patentes l'autorisant à tenter la découverte de ce célèbre passage. Finalement, et au prix de quels efforts! il obtient le document lui donnant *mission to seek out, discover and find whatsoever islands, countries, etc. . . unknown to all christians*. Muni de ce précieux papier, Jean quitte Bristol (probablement le 2 mai 1497), sur le *Matthew*, avec un équipage de dix-huit marins, fait voile vers l'ouest; le 24 juin, il aborde à une terre qui devait être Terre-Neuve et remet à la voile en sens contraire. Il est de retour au commencement d'août suivant; d'après les registres, on constate que, dès le 10, le roi lui accorde une récompense de dix livres: *to him that found the New Isle*.

Mais comme il n'existe aucune relation de ce voyage, les détails manquent complètement; seuls les événements principaux trouvent une corroboration dans quelques extraits de lettres d'ambassadeurs étrangers, quelques entrées sur le rôle des douanes de Bristol, les copies des chartes octroyées à Cabot et à ses fils, et enfin quelques allusions dans les chroniques du temps.

A la suite de ce premier succès, de folles aspirations surgissent dans l'âme de Jean: il entrevoit l'établissement d'un commerce immense « avec les pays où poussent toutes les espèces d'épices et où pullulent les pierres précieuses ».

L'année suivante, il obtient de nouvelles lettres l'autorisant *to make another expedition to the land and isles of late found by the said John*, équipe cinq vaisseaux (?) et, subitement, le silence le plus complet se fait sur sa personne.

Son fils Sébastien, qualifié de « fieffé menteur » par H. Harrisse, chercha à s'attribuer toute la gloire de cette découverte; mais, dans la

suite, il fut vertement rabroué par les historiens qui, en toute justice, restituèrent à son père l'honneur d'être le premier Européen à avoir foulé le sol ferme d'Amérique.

Que le lieu d'atterrissage de Jean ait été Terre-Neuve ou le Labrador, un fait est certain: c'est que, depuis le règne d'Elisabeth, l'Angleterre a toujours revendiqué la possession de ces deux pays en vertu de leur reconnaissance par Cabot; et Harrisse conclut: « La critique impartiale ne découvrira probablement jamais aucun moyen de se rendre compte de l'endroit exact où Cabot aborda en 1497¹ et 1498. »

L'étude des cartes du temps permet d'affirmer avec une quasi-certitude que les côtes orientales de Terre-Neuve et du Labrador furent explorées dans toute leur étendue au cours des quelques années qui suivirent leur découverte (?) par Cabot. Il est cependant fort difficile de répartir sur ce point le mérite qui revient à chacun de ces explorateurs, car, faute de documents, force est de nous rabattre sur de simples conjectures, qui du reste semblent assez plausibles.

En 1497, Jean atterrit probablement sur la côte orientale de Terre-Neuve et de là longea les rives sur une certaine distance vers le nord avant de retourner en Angleterre.

Bacalieu, nom décerné à une île située à l'entrée de la baie Conception, serait celui-là même que Cabot donna aux terres qu'il découvrit. Ce vocable apparaît pour la première fois sur la carte d'Oliveriano, en 1503.

L'année suivante, Cabot étendit probablement de beaucoup le champ de ses explorations, tant vers le nord que vers le sud.

C'est ainsi qu'à la suite du traité de Tordesillas, qui accordait au Portugal la possession de toutes les terres orientales, le roi Emmanuel équipa une expédition destinée aux côtes des « terres neuves » avec l'espoir de trouver un passage vers Cathay (Chine) et le Cipanga (Japon), à la tête de laquelle il place Gaspar Corte Real, fils du gouverneur de Terceiras, une des îles Açores (1500).

Corte Real aperçut un point quelconque de la côte septentrionale du Labrador. En 1501, il atterrit à la baie Notre-Dame (Green Bay) et explora toute la côte orientale de Terre-Neuve. Les Portugais s'emparèrent de cinquante-sept habitants de ce pays et les amenèrent avec eux,

pour les revendre comme esclaves dans leur pays. Corte Real demeura en Amérique, mais, comme pendant les deux années qui suivirent on ne reçut aucune nouvelle de lui, un nouveau voyage fut organisé pour le retrouver.

Il semble probable que l'expédition de Michel Corte Real, envoyé en 1503 à la recherche de son frère Gaspar, ait fouillé toutes les côtes de Terre-Neuve et du Labrador.

On suppose que Juan Fernandez, auquel on attribue la découverte de la presqu'île, faisait partie de l'expédition (ou d'une autre) que le Portugal organisa dans le même dessein. Puis, on voit apparaître sur les côtes les pêcheurs anglais, français et portugais; les annales de l'époque n'en font aucune mention, si ce n'est que le roi Emmanuel, dès 1506, s'appropriâ par un édit un dixième des prises faites par les pêcheurs portugais sur les côtes de Terre-Neuve.

Enfin en 1508, Sébastien Cabot et sir Philip Pert longèrent les côtes du Labrador bordant le détroit d'Hudson et s'avancèrent probablement beaucoup plus vers le nord (?), d'où tournant ensuite vers le sud ils explorèrent la côte nord-américaine dans toute son étendue.

Car, si l'on excepte le récit de l'expédition de Verazzano en 1524, et celui du désastreux voyage de sieur Hore en 1536, nulle part pendant une quarantaine d'années nous ne trouvons de relations des faits et gestes des découvreurs-aventuriers.

Ce qui ne veut pas dire, loin de là, que, pendant ce temps, les autorités anglaises détournèrent les yeux des importantes découvertes de Cabot et qu'elles ne commanditèrent pas d'expéditions, ni que de nombreuses traversées ne furent organisées, surtout par les pêcheurs, pour atteindre le « Grand Banc »; car, à maintes reprises, on voit signaler le fait et s'affirmer les prétentions qu'à la suite de la découverte de Terre-Neuve, réalisée à l'instigation et aux frais de Henri VII, la constante occupation, par les Anglais, est la preuve de leurs droits imprescriptibles sur cette île.

En tout cas, la connaissance de plus en plus généralisée parmi le peuple des mots Terre-Neuve et Labrador est un indice de l'entreprise, à cette époque, de nombreux voyages dans ces parages. Malheureuse-

ment, l'histoire n'a enregistré qu'en très petit nombre les noms de ces vaillants explorateurs et des lieux qu'ils ont visités.

Puis, il est fait mention du voyage, en 1527, de John Rut, en charge du *Sampson* et de la *Mary Guilford*. Une lettre que Rut adressa au roi Henri, du havre de Saint-Jean, *in bad English and worse writing* (soit dit en passant, la première lettre en anglais venue d'Amérique), nous apprend que, parvenus au 53^e degré de latitude nord, les navires rencontrèrent tant de glace à la date avancée du 1^{er} juillet, qu'ils furent forcés de rebrousser chemin vers le sud et de se réfugier au « Cap de Bras » ou « Gras », probablement *Carpont*.

Purchas fait aussi allusion aux deux vaisseaux d'un sieur Grube, lesquels, partis de Plymouth le 10 juin, atteignirent, le 21 juillet, Terre-Neuve et, ce qui paraît étrange, « Cap de Bras ».

Enfin Hakluyt mentionne les deux navires équipés par Henri VIII lui-même, dont l'un portait le nom éminemment liturgique de *Dominus vobiscum* et sur lequel se trouvaient des *cunning men* et même un chanoine de Saint-Paul.

Ayant quitté Londres le 9 mai 1527, l'un d'eux se perdit dans le détroit de Belle-Isle et l'autre rentra au port au commencement d'octobre.

Faisons remarquer, en passant, que le récit d'Hakluyt ne s'accorde guère avec les notions reçues au sujet des voyages des sieurs Rut et Grube. Aussi marque-t-il avec raison son mécontentement et daube-t-il la négligence des annalistes qui auraient dû conserver avec plus de soin le souvenir des événements les plus remarquables de la nation.

Jusqu'ici, nous n'avons rencontré le nom d'aucun Français dans la série des voyages entrepris au nouveau monde; mais 1534 en voit surgir un qui, par sa remarquable aventure, va jeter un grand lustre sur sa patrie et rendre fameux son nom: Jacques Cartier.

Chacun sait qu'il fit trois voyages au Canada — en 1534, en 1535 et en 1541-1542 — sous l'instigation et à la demande de son roi, François I^{er}.

Personne n'ignore non plus que, depuis de nombreuses années déjà, les pêcheurs basques, bretons et normands connaissaient l'existence des « bancs de pêche » du nouveau monde et fréquentaient régulièrement les

parages de Terre-Neuve et du Labrador, qu'ils englobaient sous la dénomination générale de « terres nouvelles », ou autres similaires. Mais le centre d'attraction de toutes ces excursions de pêche semble avoir été la nappe d'eau connue alors sous le nom de « Détroit de la Baie-des-Châteaux », aujourd'hui Belle-Isle, et qui relie l'Atlantique au golfe. D'où l'on est en droit de présumer que ces précurseurs de Cartier n'ignoraient pas l'existence de l'importance étendue d'eau appelée aujourd'hui « golfe Saint-Laurent », puisqu'ils appliquaient le nom significatif de détroit au bras de mer qu'ils sillonnaient annuellement. De plus, il est impossible que, dans la poursuite de leur proie, ils n'aient pas été à l'occasion entraînés sur les eaux avoisinantes. Aussi bien, quand les auteurs attribuent à Cartier la découverte du golfe, c'est plutôt une façon de parler, pourrait-on dire; car il serait plus exact de dire qu'il en fut l'explorateur et en révéla l'existence à ses contemporains.

Pour se faire une idée précise du but spécial que François I^{er} assigna à Cartier en le chargeant d'aller faire l'exploration des « terres nouvelles » il faudrait connaître la teneur des lettres patentes qui lui confiaient cette mission. Malheureusement, ce document n'a pas été conservé, au grand regret des chercheurs qui, sur ce point, se voient dans l'obligation de recourir à des hypothèses. C'est ainsi que certains auteurs ont mis en avant que la consigne imposée à Cartier était la découverte du passage, recherché depuis si longtemps, pour atteindre le fameux pays de Cathay et l'Asie en général. Mais, outre que Cartier ne fait dans le récit de son voyage aucune allusion à ce projet, nous trouvons une précieuse indication du but qu'il se proposait dans sa déclaration au « procureur » de Saint-Malo, le 19 mars 1534. Exposant à cet officier ses doléances sur les difficultés qu'il éprouvait à obtenir les navires et les hommes dont il avait besoin pour accomplir sa mission, il lui déclarait expressément qu'il avait été chargé par le roi d'entreprendre un voyage aux « terres nouvelles » et de tenter le passage du détroit de la Baie-des-Châteaux. Il existe aussi un document indiquant que Cartier avait reçu pour mission de « chercher des îles où se trouve de l'or ». Il ne faut donc pas lâcher la bride à notre imagination et voir dans cette « commission » plus que le souverain n'avait l'intention d'y mettre. Pénétrés de cet esprit, accompagnons Cartier dans ses premières pérégrinations vers les « terres

nouvelles », dont ses concitoyens s'efforçaient de le détourner par tous les moyens. Ce sera d'autant plus facile que le célèbre navigateur a mis un soin minutieux à noter tous les endroits qu'il a visités.

Il part de Saint-Malo, le 20 avril 1534, à la tête de deux vaisseaux et, le 10 mai, après une traversée relativement heureuse, il est en face du cap Bonavista, sur la côte orientale de Terre-Neuve. Mais la grande abondance des glaces l'empêche d'aller plus loin et le contraint de se retirer durant une dizaine de jours dans le havre de Sainte-Catherine, aujourd'hui Catalina. Notons que ces endroits étaient déjà parfaitement connus, puisqu'il les désigne par leur nom sans aucune hésitation, bien qu'à la vérité on n'en trouve le signalement sur aucune carte antérieure à 1534. Lorsque l'état des glaces lui permet de quitter le havre, il dirige sa course vers l'île aux Oiseaults (*Funks*), où il charge deux de ses vaisseaux d'une cargaison de « grands oiseaux ». A la suite de cette opération, continuant à contourner les côtes et à cingler vers le nord, il arrive, le 27 mai, à la Baie-des-Châteaux (Labrador), endroit où, notons-le bien, son dessein était d'aborder en premier lieu. Mais, là encore, les glaces lui ferment le passage et il se voit forcé de rebrousser chemin vers Terre-Neuve, où il jette l'ancre à « Rapont » ou « Carpont » (aujourd'hui Quirpon). Après avoir été pendant neuf jours prisonnier des glaces, il parvient enfin à quitter ce port et se dirige de nouveau vers Château, d'où il met le cap directement vers les « détroits » qu'il avait reçu mission de traverser. Durant la route, il fait successivement escale à Hable (Havre?) des Buttes (*Greenish Harbour*), Hable de Balleine (*Red Bay*), et enfin, à l'entrée du golfe, à Blanc-Sablon, qui porte encore ce nom. Continuant sa course, il double d'abord l'Isle de Bouays (*Woody Island*), puis l'Isle des Oiseaux (*Greenly Island*), et s'arrête enfin à l'Islettes (*Bradore Bay*) où, souligne-t-il, « la pêche s'y fait sur une grande échelle ».

Poursuivant son exploration de la côte, le 10 juin, il accoste à Brest (*Old Fort Bay*) où il laisse ses vaisseaux pour y faire cargaison d'eau et de bois; puis, monté sur ses chaloupes, il pousse vers l'ouest sur une certaine distance et rencontre tant d'îles sur sa route qu'il dénomma ces lieux « Toutes Isles ».

Continuant de la sorte d'explorer la côte, baie par baie, havre par havre, il ne manque pas d'être frappé par leur excellence. Signalant, en particulier, un havre auquel il donne son propre nom, il le décrit comme « l'un des bons havres du monde ». Mais son opinion sur le pays environnant, tout comme celle des Nordiques d'ailleurs, fut beaucoup moins favorable. On n'y rencontre, dit-il, « que des mousses et des arbres rabougris ».

Le 13, il retourne à Brest, d'où il cingle vers Terre-Neuve dont il longe la côte sud, traverse au Cap-Breton et de là pointe vers le nord, de manière à parfaire complètement le tour du golfe, mettant ainsi la dernière main à la préparation de la grande découverte de son prochain voyage, le fleuve Saint-Laurent. Une fois revenu à Blanc-Sablon, il songe à retourner en Europe et, le 15 août, met à la voile à cette fin, pour débarquer à Saint-Malo le 5 septembre suivant.

A propos de Brest, signalons que deux controverses fameuses se sont autrefois engagées et se poursuivent encore en certains milieux, l'une portant sur l'emplacement exact de ce poste (*Old Fort Bay*), l'autre ayant trait à son importance, grandement exagérée sans aucun doute, car quelques auteurs, entraînés par l'élan de leur imagination, ne sont-ils pas allés jusqu'à en faire la capitale ou la métropole d'un nouveau pays de cocagne?

Au cours de son deuxième voyage, en 1535, Cartier pénètre dans le golfe par le détroit de Belle-Isle et accoste à Blanc-Sablon. Il remonte le Saint-Laurent jusqu'à Montréal et, à son retour, sort du golfe par le détroit de Cabot, au sud de Terre-Neuve.

Les détails de ce deuxième voyage sont si bien connus qu'il est inutile d'insister, le lecteur pouvant trouver tous les renseignements dans les nombreux ouvrages écrits sur le Malouin.

On prétend qu'après 1527 il se produisit une notable diminution dans l'exploitation des pêcheries du nouveau monde par les Normands, et que cette accalmie dura jusqu'en 1541, date du troisième voyage de Cartier et de celui de Roberval.

A son troisième voyage, le Malouin accoste en premier lieu au port de Carpont, puis, se dirige par les « détroits » vers le golfe et le fleuve Saint-Laurent, hiverne au pays et enfin, dès le retour du printemps, dé-

couragé par les épreuves, souffrances et privations de toutes sortes qu'il y avait endurées, met à la voile pour retourner en France.

Quelle ne fut pas sa surprise quand, faisant escale dans le havre de Saint-Jean (Terre-Neuve), il y rencontra Roberval qui avait négligé de l'accompagner l'année précédente et, à la tête d'une escadrille de trois vaisseaux, venait tenter un premier essai de colonisation sur les rives du Saint-Laurent.

Roberval supplia Cartier de rebrousser chemin, mais ce dernier, comme subjugué par le spectre des horreurs du dernier hiver, lui tourna assez traîtreusement le dos et s'enfuit de cette terre, que dans un mouvement d'humeur il avait ainsi désignée: *la terre que Dieu donna à Caïn*.

D'où vient qu'on ait accordé tant d'importance au premier voyage de Cartier, de portée beaucoup moins considérable que certaines autres expéditions du XVI^e siècle? Dans ses deux premiers voyages, le Malouin explora; dans le troisième, il tenta de coloniser.

Il est bien vrai que souvent les plus hauts faits ne reçoivent pas, du vivant de leur auteur, la consécration qu'ils méritent. Mais, on peut tout de même s'étonner de ce que le roi apprécia si peu les découvertes de Cartier, puisqu'il est avéré que François I^{er} ne décerna pas le moindre titre de noblesse à celui qui venait de donner un « empire » à la France.

Les entreprises de Cartier et de Roberval n'avaient évidemment pas dérangé les Anglais dans la tranquille possession de Terre-Neuve et du Labrador, car, par la suite, de nombreux témoignages établissent la suprématie de l'Angleterre sur ces contrées et les chroniques du temps gardent le silence le plus complet sur le nom des auteurs de ces expéditions jusqu'en 1576, date du premier voyage de Frobisher, qui en accomplit deux autres: en 1577 et en 1578.

Le but assigné à cette expédition de 1576 fut *the search of the straight or passage to China*. Mais Frobisher se laissa détourner, comme on le verra, par d'autres considérations plus pratiques.

Il fait voile de Deptford, le 8 juin 1576, sur trois petits vaisseaux de vingt-cinq, quinze et dix tonneaux, donc, on l'avouera, bien peu proportionnés à l'œuvre entreprise, mais offrant une démonstration frappante de la hardiesse (ou de l'inconscience) des navigateurs de cette époque.

Il met décidément le cap sur le nord-ouest, visite en passant l'Islande et le Groenland qu'il dénomme Friesland et, le 29 juillet, arrive en vue d'une terre escarpée qu'il estime être le Labrador. Il constate que la nappe d'eau sur laquelle il navigue s'étend entre deux terres et forme par conséquent un détroit qu'il parcourt sur une certaine distance, abordant dans plusieurs îles et entrant en relation avec les Esquimaux.

Il retourne en Angleterre, au mois d'octobre. Il eût probablement, dès lors, abandonné son premier dessein, sans une circonstance fortuite qui changea complètement la face des choses. Il avait, par hasard et sans y attacher d'importance, ramassé une pierre, qu'une analyse subséquente révéla contenir de l'or.

Il n'en fallut pas davantage pour ranimer l'ardeur et soulever les espoirs. On décida aussitôt de tenter de nouveau l'aventure.

Immédiatement une compagnie se forme sous un nom suggestif : *The Company of Kathai*. On choisit Michael Lok pour en être le premier gouverneur. Frobisher reçoit le titre d'amiral de toutes les mers s'étendant dans cette direction. Pour le nouveau voyage, il reçoit instruction de « s'occuper avant tout de la recherche du minerai d'or et d'en charger ses vaisseaux ». L'expédition atteignit le détroit où, à leur grand désappointement, les explorateurs ne tombèrent, cette fois, que sur du minerai de qualité bien inférieure à celui de l'année précédente : ils ne remplirent pas moins les cales de leurs vaisseaux de ce qu'ils trouvèrent de mieux à leur portée et l'expédition retourna en Angleterre.

A la suite de ce deuxième voyage, Frobisher eut l'honneur et la distinction d'être reçu à la cour et tout le monde en fit grand cas. Sa Majesté baptisa ces terres du nom de *Meta Incognita*, et de grands préparatifs se firent pour un troisième voyage aux champs d'or si mirifiques.

Le printemps suivant, quinze vaisseaux mirent à la voile. Chacun, en imagination, les voyait déjà revenir chargés du précieux métal. Mais de graves mécomptes surgirent à l'encontre de ces rêves ; des hommes simples prirent l'ivraie pour le bon grain, si bien que la cargaison se composait en majeure partie d'un minerai de qualité tout à fait inférieure, peut-être même n'était-ce que de la simple pyrite de fer, à l'éclat brillant, mais trompeur. Pour comble de malheur, la rareté des vivres se fit durement sentir. Frobisher ne se laissa pas déconcerter cependant et ne vou-

lut point donner le signal du retour, avant d'avoir fait plus ample connaissance du pays. Il se mit donc en personne à la recherche du fameux passage et n'obtint aucun résultat. En revanche, il découvrit un grand nombre d'îles: tout de même, cette exploration fut de bien minime importance. Enfin, le 31 août, l'expédition repartit pour l'Angleterre. Le peu de rendement du minerai amena, comme on devait s'y attendre, du malentendu et des frictions entre les membres de la compagnie. La querelle s'envenima à tel point entre Lok et Frobisher, qu'elle amena la dissolution de la compagnie au nom ronflant et qu'on n'entendit jamais plus parler de projet d'établissement à *Meta Incognita*.

Ces voyages ne furent cependant pas complètement inutiles, car ils ont été le point de départ d'efforts redoublés, de la part des Anglais, en vue de coloniser et d'établir leurs droits sur ces contrées.

La reine Elisabeth chargea tout d'abord le docteur Dee de s'enquérir des titres véritables de la Couronne à la possession de ces terres. Il se fit également, grâce au travail de sir Humphrey Gilbert, un grand changement dans l'esprit de la reine au sujet de la colonisation. Jusque-là, elle avait contrecarrée l'émigration de toutes ses forces, tandis que, peu de temps après le départ de la troisième expédition de Frobisher, elle accordait à sir Humphrey des lettres patentes *for the inhabiting and planting of our people in America*. Ce fut l'aurore de l'idée colonisatrice en Angleterre. Cette pensée hantait surtout l'esprit de Gilbert; il s'employait à sa réalisation, avec plus d'ardeur que n'importe quel autre de ses contemporains.

Dès le 15 mars 1574, il a demandé la permission d'équiper et d'entreprendre une expédition de découverte dans les terres nouvelles pour y tenter un établissement de colonisation. Ce projet se heurte à beaucoup d'obstacles. En 1578, il répète sa demande et obtient des lettres patentes, valides pour six ans, l'autorisant à exécuter son projet et l'engageant à ouvrir à la colonisation les contrées inoccupées qu'il jugera propres à cette fin. Il part de Dartford avec onze vaisseaux et cinq cents hommes, dont un certain nombre l'abandonnent presque aussitôt. Il n'en poursuit pas moins sa route avec les sept vaisseaux qui lui restent, dont l'un, le *Faulcon*, a à sa tête le capitaine Walter Raleigh. Cette première expé-

dition échoue complètement. S'avançant jusqu'aux îles *Cape Verde*, elle revint en Angleterre, de bonne heure en 1579.

Au printemps de 1583, un peu remis de son insuccès précédent, Gilbert se décide à entreprendre un nouveau voyage et part avec cinq vaisseaux, dont l'un, commandé par le capitaine Raleigh, est presque aussitôt forcé de rebrousser chemin, par suite d'une mutinerie qui éclate à bord. Les chroniques du temps rapportent que Gilbert prit possession de Saint-Jean de Terre-Neuve au nom de la reine, résultat qui ne paraît pas d'une importance bien précieuse, puisque l'Angleterre réclamait déjà toute la côte du Labrador, en vertu des découvertes de Cabot.

Il faut, certes, regretter que le projet d'un établissement de colonisation à Terre-Neuve, lequel, notons-le en passant, causa la mort de « noble sieur Humphrey », soit resté en suspens pendant les trente-sept années qui suivirent. Mais il est bien permis de faire observer — est-ce simple coïncidence? — qu'à partir de ce moment, les pêcheries prirent des développements considérables. Grâce à la bienveillance de la Couronne qui accordait ouvertement protection et encouragement aux flottes de pêche, ces dernières augmentèrent en nombre d'année en année, et aucune interruption ne se produisit dans leurs traversées régulières de l'océan.

Les côtes méridionales du Labrador, fréquentées par les pêcheurs de Bretagne et de l'ouest de l'Angleterre, ainsi que par les Basques, étaient déjà fort bien connues; mais les côtes septentrionales et orientales seraient probablement restées dans l'ombre, n'eût été l'acharnement des Anglais à rechercher de fameux *passage du nord-ouest*. Seuls, en effet, les navigateurs anglais persistèrent dans ce grand dessein de résoudre le mystère de ce passage: c'est une gloire qui leur est propre, car les Français, les Espagnols et les Portugais avaient abandonné depuis longtemps ce rêve.

Le premier, après Frobisher, à se remettre à la recherche de la route raccourcie vers Cathay fut Davis, que les marchands de Londres commanditèrent, en lui donnant pour instruction stricte de s'attacher uniquement à la recherche du fameux passage et de ne pas, comme Frobisher, se laisser détourner de ce but par d'autres considérations. Au cours de l'été de 1585, à la tête de deux vaisseaux, le *Sunshine* (cinquante tonneaux) et le *Mermaid* (trente-cinq), il réussit à atteindre le 67° degré de latitude et longea, sur son chemin de retour, les côtes du Groenland,

rétablissant ainsi les communications avec cette contrée presque complètement ignorée. L'année suivante, il entreprend un nouveau voyage, avec une flottille renforcée de deux nouvelles unités, le *Mermaid* (cent vingt tonneaux) et le *North Star* (dix). Il atteint encore le 67^e degré, puis, rebroussant chemin, il descend jusqu'au 57^e où, le 28 août, une tempête le force à chercher refuge dans un très beau havre (probablement Sandwich Bay), entouré de riches forêts foisonnantes de gibier. Le 1^{er} septembre, il lève l'ancre de nouveau et, à la latitude du 54^e degré 30 minutes, se livre à une pêche miraculeuse. Non content de ce résultat, il envoie cinq hommes sur une île voisine à la recherche d'un poisson fort estimé, qu'il veut préparer en vue de le conserver. Mais les Esquimaux les surprennent, en tuent deux, blessent gravement deux autres, tandis que le cinquième ne s'échappe que difficilement, à la nage.

L'année suivante, il repart dès le 24 juin, atteint le 67^e degré 12 minutes et remarque que *the sea is all open to the eastwards and the northwards*. A la vue de ces vastes plaines liquides, ses hommes sentent le cœur leur manquer et insistent pour rebrousser chemin vers le sud: Davis doit donc longer encore une fois les côtes américaines et traverser, sur sa route de retour, un golfe imposant qui, d'après la description faite, semble bien être l'entrée du détroit d'Hudson (*the furious overfall, meeting of the tides*). Il dénomme le cap dominant l'entrée méridionale du détroit « Chidleigh Cape » ou Chidley, en l'honneur de John Chidley son voisin de Broad Clyst, près d'Exeter (Devonshire). Le 15 août, il est de retour au détroit de Belle-Isle, mais n'y trouve pas les deux bateaux qu'il avait laissés aux 54^e et 55^e degrés, pour y faire la pêche; ils avaient pris, sans le prévenir, le chemin de l'Angleterre, dès que leur cargaison avait été complète. En l'espace de seize jours, ils avaient rempli leurs soutes de poissons, succès tout à fait remarquable qui, sans doute, attira fortement l'attention sur les pêcheries du nouveau monde.

Davis, en dépit de tout, garda sa foi dans l'existence du passage et en aurait poursuivi la recherche, sans la présence de la flotte espagnole et sans la mort inopinée du secrétaire Walsingham; circonstances qui le forcèrent à renoncer pour toujours à ses projets.

En 1602, les compagnies dites de *Muscovy* et *Turkey* chargèrent le capitaine George Weymouth d'entreprendre un voyage dont l'objectif

était de marcher sur les traces de Davis. Il ne réussit pas à remonter aussi haut que son devancier; en revanche, il sillonna le détroit d'Hudson sur une distance considérable et, comme l'écrivit le capitaine Luke Fox, *did, I conceive, light Hudson into its straights.*

La compagnie Muscovy, de concert avec les *East Indian Merchants*, commandita, en 1606, une autre expédition sous le commandement de John Knight, qui s'était déjà rendu au Groenland avec un parti danois. Le 13 juin, il se trouvait à la hauteur du 57^e degré 25 minutes, mais l'amoncellement des glaces le força à descendre jusqu'au 56^e degré 48 minutes, où il se retira dans une crique, afin de réparer son bateau. Pendant que ses hommes recherchaient un endroit favorable pour mettre l'embarcation en lieu sûr, il entreprit, sur les côtes voisines, en compagnie de son frère et d'Edward Gorrill, une exploration au cours de laquelle tous trois furent massacrés par les Esquimaux.

Non satisfaits des succès partiels obtenus par Weymouth et Knight, les marchands de Londres équipent, en 1610, une nouvelle flottille et chargent Henry Hudson, déjà connu comme fameux explorateur et navigateur, de rechercher le passage tant désiré. Pénétrant sans hésitation dans le détroit, auquel il a l'honneur d'attacher son nom, et y poursuivant hardiment sa route, il débouche soudain dans la grande mer intérieure appelée depuis la baie d'Hudson. Encouragé par ce succès inespéré, il décide d'hiverner dans ces parages, afin d'être, au printemps suivant, en état de poursuivre ses investigations vers l'ouest. Mais un événement imprévu vint malheureusement mettre un terme à ces beaux projets: l'équipage mutiné, dans le dessein évident de les vouer à une mort certaine, força lui, son fils et les marins fidèles à monter sur une légère embarcation et les poussa vers le large. On ne les revit jamais. En 1612, les marchands de Londres, toujours pleins d'espoir, confient à sir Thomas Button le commandement d'une nouvelle expédition. Ce dernier se rend tout droit au détroit d'Hudson, s'arrête en chemin à l'île Digges, où la Providence avait permis que les marins révoltés d'Hudson subissent le terrible sort qu'ils méritaient. Malgré de nouvelles attaques des Esquimaux qui lui tuent cinq hommes, il hiverne dans la partie médionale de la baie, le froid faisant périr plusieurs de ses compagnons.

Au printemps, il explore la baie jusqu'au 65^e degré et regagne l'Atlantique, sur le *Discovery* et le *Resolution*, par le détroit d'Hudson.

L'année suivante, son cousin, le capitaine Gibbons, sur ses propres recommandations, lui succède et entreprend encore sur le *Discovery* une nouvelle expédition au nouveau monde, mais il ne répondit en aucune façon à la confiance qu'il avait fait naître et son voyage n'obtint pas de résultat.

Pendant que les Anglais recherchaient le passage du nord-ouest et tentaient des essais de colonisation à Terre-Neuve et au Labrador, les Français tournaient les yeux du côté de ces pays inhospitaliers. Occupés pendant de longues années à jeter les bases des villes futures du Québec et à se défendre contre les attaques des Indiens, ils n'oubliaient pas pour cela les pêcheries et les richesses du golfe.

Le premier essai d'établissement permanent au Labrador fut tenté par Augustin Le Gardeur, sieur de Courtemanche. Le 17 octobre 1702, il obtint de Vaudreuil pour dix ans le privilège exclusif de traiter avec les sauvages et de faire la pêche à la baleine, au phoque et à la morue sur toute la côte du Labrador, à partir de la rivière Kegaskat jusqu'à Kessassaskion (Hamilton River), entre le 52^e et le 53^e degré de latitude nord.

Vers 1704, il visita ses domaines et en fit une description qui est conservée aux archives de la Marine, à Paris. Il s'établit à la baie Pheypeaux (Bradore) et y construisit le fort Pontchartrain. Ses pérégrinations l'amènèrent à découvrir une nouvelle tribu: les Nascopee.

Il s'efforça de conclure la paix avec les intraitables Esquimaux, afin de se protéger, ainsi que tous ceux qui fréquentaient la côte. En 1714, il obtint le renouvellement de son privilège. On est surpris d'apprendre, d'après un rapport qu'il présenta en 1713, que trois vaisseaux français seulement faisaient, cette année-là, la pêche dans le détroit: l'un à Forteau et deux autres à Blanc-Sablon. On ne voit à ce fait aucune explication plausible, si ce n'est que la guerre, qui venait précisément de se terminer entre la France et l'Angleterre, aurait déterminé l'abandon temporaire des pêcheries.

Courtemanche mourut en 1717 et eut pour successeur son gendre, de Brouague, qui ne recueillait pas une sinécure, puisqu'il lui incombait

d'apaiser les différends entre pêcheurs, de protéger le fort et les agrès de pêche contre les déprédations des Esquimaux, de voir à se procurer les provisions nécessaires, etc. . . Et cela dura plus de quarante ans! Le dernier rapport rédigé par de Brouague porte la date de 1743. Seize ans après, il vivait encore, vieux et usé. Aussi le remplaça-t-on. Il mourut entre 1759 et 1762 et ne connut pas l'amertume de se voir dépossédé par les Anglais vainqueurs. Les autorités refusèrent de renouveler l'octroi des privilèges autrefois concédés à Courtemanche et à son successeur. Ses œuvres ne lui survécurent point: l'établissement de Bradore fut abandonné et tomba rapidement en ruine, car, à peine quatre-vingts ans plus tard, on prit ces ruines pour celles de la prétendue ville de Brest.

Après la prise de Québec et la conquête du Canada, le Labrador, tout naturellement, retourna aux mains des Anglais. L'un des tout premiers actes de sir Hugh Palliser, gouverneur de Terre-Neuve, à la suite du passage du Labrador sous sa juridiction, fut d'émettre un décret ordonnant l'établissement de *communications* avec les Esquimaux. Sir Hugh se rendit en personne, sur le *Guernsey*, à la Baie-des-Châteaux, pour instituer des relations amicales avec les naturels qu'il convoqua et dont il réussit à réunir quatre ou cinq cents représentants. Il s'attira leurs bonnes grâces et, pour l'entente mutuelle, dicta aux pêcheurs la règle de conduite qu'ils devaient tenir à leur égard (25 août 1765). Mais ses efforts furent en partie réduits à néant par la cruauté des équipages de certains bateaux de la Nouvelle-Angleterre. Il dut également lutter contre les empiétements des Français. On lui doit de nombreuses suggestions tendant au développement des pêcheries, ainsi que diverses réglementations, dont la principale portait sur la préservation des forêts. Sir Hugh adhéra avec joie et empressement à deux importantes innovations: la surveillance de la côte par le capitaine Cook et l'établissement des missions moraves.

En 1767, le capitaine Nicholas Darby s'établit au cap Charles, à l'entrée du détroit de Belle-Isle et y entreprit l'exploitation d'un établissement de pêche à la baleine. Mais l'hostilité qu'il rencontra de la part même de ses compatriotes anéantit le fruit de ses efforts. Après avoir assisté à sa propre ruine, il continua néanmoins, pendant plusieurs an-

nées, de fréquenter les côtes et de s'y livrer à la pêche et au commerce; il mourut en 1785.

On signale encore, vers cette époque, la présence d'un autre pionnier dans la personne d'un éminent commerçant, Jeremiah Coughlan, qui s'établit à Fogo, en 1765. Il s'associa avec le lieutenant Lucas et le capitaine George Cartwright, et mit à leur disposition pour leurs opérations deux bateaux et cent cinquante hommes d'équipage.

Le lieutenant Roger Curtiss commanda, pendant deux années (1772-1773), le sloop *Otter* sur les côtes du Labrador. On lui doit deux bons rapports sur le pays, ses habitants, les pêcheries, etc. . . , ainsi qu'une carte de la côte jusqu'au 59° degré 10 minutes.

Le plus remarquable des premiers résidents au Labrador fut sans contredit George Cartwright. En 1776, son frère John fut nommé premier officier du *Guernsey*, qui se rendait à Terre-Neuve avec le gouverneur Palliser à son bord. George prit le parti d'accompagner son frère. Il visita de nouveau le pays en 1768, et c'est au cours de ce voyage que lui vint l'idée de s'établir en permanence au Labrador.

De bonne heure en 1770, il s'adjoignit Lucas ainsi que Perkins et Coughlan comme associés. En compagnie du premier, il arriva à Fogo en 1770; et, de là, il se rendit au cap Charles. C'était un homme extraordinaire et dont l'influence sur la côte fut considérable. Il y remplit tour à tour les fonctions les plus disparates: celles de médecin, de ministre du culte, de juge, etc. Le 20 juin 1771, lui arriva la nouvelle que Lucas s'était perdu en mer. Dès lors, il étendit son autorité sur tout l'établissement et en profita pour opérer de grandes transformations. Il fit reconnaître ses droits et privilèges sur les principaux postes de pêche. Pour activer le commerce, il forma, en 1774, une société avec Robert et John Scott et se trouva en possession de deux bateaux, *The Earl of Dartmouth* et *Lady Tyrconnel*. En 1775, il établit à Sandwich Bay une station de pêche qui occupa la latitude la plus haute, exception faite des postes moraves. Il obtint un grand succès et, chaque année, ses vaisseaux firent voile vers l'Angleterre, chargés de poissons, d'huile et de fourrures. En 1777, les Américains en révolte lui causèrent beaucoup d'ennuis, en particulier *that lying rascal Grimes*, du *Minerva*. Ce fut le commencement de sa ruine, ainsi que de celle des marchands de Temple

Bay et de Charles Harbour, tombés entre les mains des *privateers*, deux ans plus tard. Sa ruine s'accrut par suite de la prise d'un autre de ses vaisseaux et de toute sa cargaison, au cours d'une traversée vers l'Angleterre. Ses rivaux, Noble et Pinson, ne se gênèrent pas non plus pour le mettre à contribution. À son retour en Angleterre, en 1779, il demanda un sursis à ses créanciers, mais le malheur sembla s'acharner sur lui : il perdit coup sur coup deux vaisseaux, dont le *Countess of Effingham*. En 1783, plus endetté que jamais, il essaya de refaire ses finances par d'autres entreprises au Labrador, en particulier l'exploitation de prétendues mines d'or ; mais cette tentative ne lui causa que de nouvelles déconvenues en tout point. Il entreprit son dernier voyage au Labrador en avril 1785, et s'éteignit en 1819, projetant encore de nouveaux établissements sur les côtes de la presqu'île.

Sir Hugh Palliser, dans son *Ordonnance pour l'établissement des communications avec les Esquimaux*, émet la prétention suivante : *J'ai invité des interprètes et des missionnaires à se rendre au milieu d'eux pour les instruire, etc . . .* Cette déclaration n'est pas tout à fait exacte, car l'inspiration d'établir des postes de missions vint des Moraves eux-mêmes et sir Hugh ne fit que les encourager dans leurs desseins. Ils n'en étaient pas, d'ailleurs, à leur première tentative : en 1750, bien avant que Palliser devînt gouverneur de Terre-Neuve, John Christian Erhardt forma le projet de s'y rendre et en demanda expressément l'autorisation à son évêque. Le comte Zinzendorff, chef de la société des Moraves à Londres, s'y opposa d'abord fortement ; mais en 1752, une firme de Londres, ayant décidé d'équiper un vaisseau pour une expédition de commerce au Labrador, invita les Frères Moraves à les accompagner. Le *Hope* — c'était le nom du bateau en question — arriva sur la côte du Labrador le 11 juillet 1752, remonta jusqu'à Ford's Bight, y aborda, et son commandant prit possession du pays au nom de George III. Malheureusement, Erhardt et six marins s'égarèrent à jamais et le reste de l'équipage, abandonnant la station, se mit en route pour Saint-Jean, où il arriva le 20 septembre. La semence des missions était tout de même jetée en terre et, en 1764, un autre Frère, Jean Haverm, entreprit de la faire fructifier. Il rencontra d'abord des difficultés de toutes sortes, puis s'aboucha avec les Esquimaux, qui le prièrent de venir s'installer avec ses

Frères. Il partit pour l'Angleterre et revint à Terre-Neuve avec trois missionnaires, en 1765. Ils arrivèrent à Château, sur le *Niger*, le 17 juillet, entrèrent de nouveau en relation avec les naturels du pays, obtinrent un traité de paix avec l'Angleterre et, en partant à l'automne, reçurent une invitation pour revenir. Malheureusement, plusieurs années s'écoulèrent avant qu'on pût y répondre. La cause principale du retard était la difficulté d'obtenir une cession de terres et autres privilèges jugés absolument nécessaires: on voulait une centaine de mille acres de terrain pour chaque mission. Ces demandes furent agréées le 3 mai 1769. Une esquisse des plans d'établissement fut approuvée par le *Synode Morave* de Londres. On fit d'abord un voyage de reconnaissance sur le *Jersey Packet*, commandé par Francis Mugford, qui mit à la voile le 17 mai 1770, pour arriver à Amitok Island, près de Nain, le 24 juin. Une entente fut conclue avec les Esquimaux au sujet de l'établissement de Nain, et les Frères Moraves retournèrent en Angleterre à l'automne de la même année. Le 8 mai 1771, un premier groupe de missionnaires, au nombre de quatorze, s'embarqua sur l'*Amity*, mais n'arriva à Nain que le 8 août. La première mission morave était fondée. Les Frères Moraves habitent le Labrador depuis 1771 et y ont joué un rôle de premier plan dans son développement économique et religieux.

(à suivre)

Gérard GARDNER

Chronique universitaire

Le R. P. Recteur a été nommé membre du Comité permanent des Congrès de la Langue française en Amérique.

* * *

Son Eminence le Cardinal Villeneuve visita l'Université, où il fut reçu par les élèves. Au repas de famille, le R. P. Recteur, en lui souhaitant la bienvenue, exprima notre satisfaction très vive de revoir le maître prestigieux et l'animateur infatigable d'hier, qui demeure à jamais l'honneur et la gloire de notre institution. Dans une vibrante allocution, le très distingué prince de l'Eglise parla de la mission apostolique et de primordiale bienfaisance des universités dans la société.

A un dîner officiel en l'honneur de Son Eminence, donné par le chargé d'affaires de la délégation apostolique, Mgr Humbert Mozzoni, le R. P. Recteur fut au nombre des personnalités ecclésiastiques et civiles qui avaient été invitées.

Le R. P. Recteur assista aussi au banquet offert à Son Eminence par Son Excellence Mgr Guillaume Forbes, archevêque d'Ottawa.

* * *

Le R. P. Joseph Rousseau, procureur général des Oblats auprès du Saint-Siège et auparavant vice-recteur de l'Université et directeur de nos facultés ecclésiastiques, vient d'être nommé visiteur des séminaires et des scolasticats de Roumanie par Sa Sainteté le Pape Pie XI et représentant de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités et de la Sacrée Congrégation des Religieux.

* * *

Après un voyage de plusieurs mois en différents pays d'Europe, où il présenta un travail au Congrès international de Droit comparé, tenu

à La Haye, en Hollande, à la section ecclésiastique duquel congrès il fut élu président, le R. P. Arthur Caron, vice-recteur, reprend ses cours de droit canonique aux facultés ecclésiastiques.

* * *

Les RR. PP. Joseph Hébert, recteur, et F.-X. Marcotte assistèrent à la réception organisée par le Comité France-Amérique et par l'Alliance française, en l'honneur du nouveau ministre plénipotentiaire de la France au Canada, Son Excellence le Comte Robert de Dampierre.

* * *

Son Excellence Mgr Paul Yu-Pin, vicaire apostolique de Nankin, en Chine, nous fit l'honneur d'une visite.

* * *

C'est à l'Université que s'est retiré M. Christopher Hollis, économiste catholique de réputation internationale, pendant son séjour dans la capitale, où il donna une remarquable conférence.

* * *

Les RR. PP. Henri Morisseau, Hervé Ménard, Edmond Lemieux et André Guay assistaient au congrès des missionnaires-prédicateurs oblats, tenu au Cap-de-la-Madeleine, sous la présidence du T. R. P. Provincial. Le R. P. Guay y présenta un rapport.

* * *

A l'occasion de la fête de la Conversion de saint Paul, patron du Séminaire universitaire, il y eut séance organisée par les séminaristes, au cours de laquelle le R. P. Recteur parla en français sur « les études supérieures », et en anglais sur « la coopération nécessaire au succès de ces études entre professeurs et élèves ».

* * *

Nos félicitations à trois « anciens », MM. J. M. Godfrey et C. H. O'Halloran, nommés juges respectivement en Ontario et en Colombie britannique, et M. l'avocat Léon Couture, qui devient registrateur de la ville de Hull.

* * *

L'Université a subi une perte considérable par la mort soudaine de M. G.-O. Julien, journaliste et professeur à l'Université pendant près de vingt-cinq ans. R. I. P.

La mort de M. Louis de Gonzague Raby, régistrateur de la ville de Hull, a profondément attristé son *Alma Mater*. R. I. P.

* * *

Le R. P. R. McCoy, des Pères Blancs d'Afrique, a entretenu la gent étudiante de ses missions.

Mentionnons aussi la conférence de Son Excellence Mgr Armand Clabaut, auxiliaire de Son Excellence Mgr Arsène Turquetil, vicaire apostolique de la Baie d'Hudson, sur les missions oblates du cercle polaire.

* * *

Devant le clergé diocésain, réuni dans la salle académique, M. George H. Derry, de Détroit, professeur réputé et auteur de nombreux ouvrages de sociologie, parla avec vigueur du « communisme ».

Le R. P. Henri Saint-Denis donna une causerie à un groupe de chômeurs réunis à l'Open Forum, sur « True Democracy ».

* * *

A quelques centaines de membres de la Société Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa, M. Roger Saint-Denis, professeur à l'Ecole normale, exposa le problème très actuel de « l'orientation professionnelle ». Il donna aussi un substantiel résumé de son travail dans une causerie à la radio.

* * *

M. Louis Charbonneau, professeur à l'Ecole normale et président de la Société Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa, est en charge des cours de pratique oratoire, organisés par la Chambre junior de Commerce d'Ottawa.

* * *

Dans la série de ses cours hebdomadaires, l'Ecole d'Action catholique invita M. René Bergeron à donner une conférence intitulée: « Ce que nous devons savoir du communisme ».

* * *

Sous les auspices de la Ligue canadienne des Causeries à la Radio, le R. P. Gustave Sauvé parla des « dangers sociaux du communisme ».

* * *

A une des récentes Heures dominicales de Radio-Canada, le R. P. Conrad Latour fit une causerie sur « le cantique liturgique ».

* * *

Dernièrement, les membres de la Société des Conférences ont eu le privilège d'entendre cinq orateurs de renom.

M. l'abbé Armand Yon, prêtre de l'Oratoire, présenta un travail extrêmement intéressant sur « Ottawa, tel que l'ont vu les voyageurs français ».

« Les fins de l'éducation », tel fut le sujet de la conférence de M. W. P. Percival, directeur de l'enseignement protestant dans la province de Québec.

La conférence illustrée du R. P. Louis-Marie, O. C. R., de l'Institut agricole d'Oka, sur « les mécanismes héréditaires », fut aussi littéraire que savante.

Avec un doigté sûr, le R. P. Urbain-Marie Cloutier, O. F. M., qui fut longtemps missionnaire au Japon, traita d'un problème fort complexe, à savoir « le conflit sino-japonais ».

Et la saison se termina par la charmante conférence de M. Léon Lortie, professeur à la faculté des sciences de l'Université de Montréal, sur « les violons d'Ingres ».

* * *

La Société historique d'Ottawa offrit au public l'occasion d'entendre deux membres de son conseil exécutif, M. Robert Rumilly, qui parla de « Lambert Closse », et M. Pierre Daviault, qui lut un travail sur « le baron de Saint-Castin, chef abénaquis ».

* * *

Tous les mercredis soirs, au poste radiophonique CKCH (Hull), les étudiants de la Société des Débats français font les frais d'un programme littéraire et musical, qui comporte des causeries sur la littérature canadienne-française.

* * *

C'est à M. le professeur M.-D. Caplette, de Montréal, diplômé de l'Université de Paris, que l'Ecole de Déclamation a confié les cours de diction française, que suivent les élèves de l'Université et des institutions affiliées de la capitale.

* * *

Nos jeunes athlètes nous en voudraient si nous ne mentionnions pas les victoires qu'ont remportées, cet hiver, nos équipes juvéniles de « hockey » et de ballon au panier.

* * *

Il y eut des débats publics, à la salle académique, sur les thèmes suivants: « Les patriotes de 1837 », « La formation d'un « centre canadien-français » au fédéral serait-elle avantageuse aux Canadiens français? »

Rencontrant les étudiants de l'Université Laval et de celle de Montréal, nos élèves ont débattu la question que voici: « La crise a-t-elle fait plus de tort que de bien au Canada ? »

Les représentants de la Société des Débats anglais vinrent aux prises avec des délégués du Collège Loyola et de l'Université Bishop de Lennoxville, dans des tournois oratoires sur la question suivante: « Resolved that, profiting by the sad example of other countries, Canada should prohibit by law the preaching of Fascism and Communism ».

* * *

Grâce à M. Léonard Beaulne, directeur artistique de la Société des Débats français depuis vingt ans, les élèves jouèrent avec brio et entrain, au Little Theatre, *les Plaideurs*, de Racine, et des extraits des *Fourberies de Scapin*, de Molière.

La Société des Débats anglais présenta, au même théâtre, la populaire comédie de George Cohan, *Seven Keys to Baldpate*. C'est à M. Harry Hayes, directeur artistique, que revient pour une large part l'honneur du succès de cette représentation.

* * *

Cette année encore la fête de saint Thomas d'Aquin a été célébrée avec éclat au Scolasticat Saint-Joseph, au Séminaire universitaire, à l'Ins-

titut de Philosophie, à la faculté des arts et aux Collèges Bruyère et Notre-Dame.

Il y eut tout d'abord diverses disputes scolastiques, auxquelles prirent part les RR. FF. M. Beauchamp, G. Lesage, R. Gagnon et C. Tourigny, MM. les abbés F. Cox et O. Chartrand, et MM. H. Charbonneau et A. Hébert.

Voici la liste de dissertations données au cours des quatre jours de célébration: à l'Institut de Philosophie — « le renouveau thomiste chez Léon XIII et Pie X », par M. Guy Sylvestre, « Contemporary philosophic Thought in America », par M. Roland Shevenell, « le renouveau thomiste chez Benoît XV et Pie XI », par M. Réo Scantland; au Collège Bruyère — « l'utilité de la philosophie », par M^{lle} G. Lafond, « la méthode analytico-synthétique », par M^{lle} E. O'Neill, « la liberté », par M^{lle} F. Dion; et enfin au Collège Notre-Dame — « The Relation between Philosophy and the Sciences », par M^{lle} Jean McIntyre, « le monde a été créé », par M^{lle} Gabrielle Patry, « The Freedom of the Press », par M^{lle} Mary Macdonald.

Est-il manière plus appropriée de fêter le patron de nos facultés ecclésiastiques et le prince des philosophes!

* * *

L'excellente brochure du R. P. Rodolphe Gendron, directeur du cours d'immatriculation, sur *l'Harmonie des Couleurs*, fait l'objet d'un compte rendu dans la présente livraison de la *Revue*. Nous y renvoyons le lecteur.

Nous sommes heureux d'annoncer l'impression prochaine, dans les *Publications sériees de l'Université*, d'un volume intitulé *Quelques Pierres de Doctrine* et contenant six magnifiques discours et conférences prononcés par Son Eminence le Cardinal Villeneuve.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

R. P. RÉGIS GEREST, O. P. — *La Vie eucharistique*. Paris, P. Lethielleux, Editeur. In-12, VIII-314 pages.

Le mystère de l'eucharistie est de tous le plus dur pour l'esprit, mais aussi le plus délicieusement doux pour le cœur du vrai disciple. Le révérend père Gérest, O. P., prédicateur général, a voulu en faire ressortir non les sources profondes, mais la portée pratique qu'il puise dans le fait même de l'ineffable sacrement et dans les intentions qui ont inspiré le Christ en l'instituant. Or il est sûr que l'eucharistie traverse et traversera les siècles pour la croissance d'une vie à laquelle le ciel donnera le dernier parachèvement. Et les influences que renferme son indéfectible rayonnement s'exercent sur l'âme humaine en ses diverses facultés, quand elle les lui soumet.

Donc, conquête de l'esprit par les promesses eucharistiques, leur accomplissement et les conséquences du fait; conquête du vouloir par les exemples d'humilité, de douceur et de patience que Jésus donne dans le secret de son tabernacle; conquête du cœur par les invites affectueuses que Jésus-Hostie lance de par le monde pour engager dans les liens de la charité fraternelle; conquête par l'apostolat de l'âme communiant; transformation surnaturelle des chrétiens en Christs vivants; enfin, vie eucharistique souveraine de la Sainte Vierge.

Autant de sujets dont les développements éclairent les rapports de l'hostie et de la vie spirituelle, et d'autant plus que les appuis sont tirés des exégètes les plus sûrs, de la doctrine thomiste la plus claire et de raisonnements solides qui forgent au cœur de l'esprit d'inébranlables et actives convictions. Travail sérieux, doctrinal et nourrissant qui, par l'eucharistie, fait connaître davantage Notre-Seigneur. P.-H. B.

* * *

Dom GASTON DÉMARET, bénédictin de Solesmes. — *Marie, de qui est né Jésus*. 1^{re} Partie. Préparation. I. *Maternité divine et Prédestination*. II. *L'Immaculée Conception*. III. *La Grâce de Marie*. Paris, Editions Spes, 1937. In-12, 284, 262 et 229 pages.

Dom Gaston Démarcet est à faire une œuvre de longue haleine, un vrai travail de bénédictin, c'est le cas de le dire. Les trois volumes ici mentionnés sont les premiers d'une série de quinze, qui donneront vie à ce qu'il appelle lui-même « une somme mariale, patristique et théologique ». Rien de plus juste, si le travail se continue sur le même ton que commencé: avec autant d'ordre et de soin, d'aperçus et de développements, de richesse doctrinale et de clarté dans l'exposé. L'auteur laisse l'impression d'être un théologien solide et un érudit.

Théologien, il traite avec méthode, précision et lumière des problèmes les plus difficiles de la théologie. Forcément mis en présence, vu la portée de son entreprise,

de presque toute la doctrine catholique, il n'a garde d'éviter les explications nécessaires à la bonne et complète compréhension de son sujet. Nous parle-t-il de la grâce de Marie, il nous dit ce qu'est la grâce elle-même dans ses trois éléments: statique, dynamique et transcendant; c'est tout l'organisme spirituel, expliqué avec facilité et simplicité, de sorte que le lecteur moyen peut suivre sans peine, goûter toute la beauté aussi bien qu'admirer toute la fécondité de ce don princier et par trop méconnu de notre divin Sauveur. Expose-t-il le dogme de l'Immaculée Conception, ce n'est pas sans nous donner au préalable une notion exacte du péché originel, du don d'intégrité, etc., qui nous permet de saisir le fond du problème. Il n'oublie pas de nous dire encore ce qu'est la gloire avant de nous entretenir de celle de la très Sainte Vierge. En outre il aborde des questions intéressantes longuement débattues entre les théologiens. Par exemple, l'usage de la raison et de la liberté en Marie commença-t-il *dès l'instant de sa conception, ou plus tard?*

Erudit, Dom Démaret est allé fouiller dans les archives de l'antiquité pour en tirer des textes ensevelis dans l'oubli, pour en découvrir d'autres échappés même aux esprits les plus curieux; ce qu'il a lu des écrits des Pères de l'Eglise représente des années d'un travail patient et soutenu. Et quelle mémoire pour compiler de la sorte des documents aussi nombreux et de provenance diverse, quelle méthode pour ne pas s'égarer ni se tromper! De cet amas de richesses patristiques, l'auteur a le talent de faire un discours lié, d'une lecture douce et intéressante.

Tous, en particulier les prédicateurs et messieurs les curés, trouveront dans la somme mariale de Dom Gaston Démaret de nombreux plans de sermons presque complets, une doctrine très au point et facilement assimilable. Le prêtre qui possédera cette œuvre dans sa bibliothèque pourra se dispenser d'une foule d'autres, parce qu'il les trouvera insipides ou trop verbeuses en comparaison de celle du bénédictin. L'ouvrage est une mine de renseignements utiles et nécessaires; elle est une source abondante pour alimenter la piété mariale, la dévotion à Marie. Nous désirons la plus grande diffusion possible de cette magnifique production, toute à la gloire de notre Mère.

G. M.

* * *

MARGUERITE ARON. — *L'Eglise et l'Enfant*. Paris, chez Bernard Grasset, 1934. In-12, XVII-249 pages.

Le but de l'A. n'est pas d'écrire le dernier mot sur la question exposée. M. A. veut plutôt présenter le sujet et en tracer les grandes lignes. Elle nous en avertit dans sa préface. En feuilletant ce livre nous y pouvons suivre les jalons de ce que l'Eglise a accompli pour l'éducation. Elle adopte l'enfant païen, voué souvent à la mort dès sa naissance, pour en faire un chrétien fervent. Aux temps apostoliques, saint Jérôme écrit un petit traité sur l'éducation des filles et une lettre de direction pour la formation de la petite Pacatula. Le problème est posé. Une pédagogie nouvelle, chrétienne celle-là, s'oppose aux habitudes païennes.

Bientôt cette pédagogie, bien caractérisée par saint Jérôme, atteint l'Europe chrétienne. Les discussions naissent et elles font découvrir les précieux éléments de la saine doctrine. L'enfant entre au cloître, chante à l'église, et les principes de sa formation se précisent. Pendant que le XV^e siècle assombrissait l'Europe de ses schismes et de ses hérésies, Gerson compose son traité sur le *Devoir de conduire les enfants à Jésus-Christ*. Puis l'humanisme chrétien fait son apparition et ajoute aux découvertes antérieures. L'Eglise bientôt se préoccupe effectivement de l'enfant du peuple, des petites filles plus spécialement. Ainsi peu à peu se détermine la part de chacun dans l'éducation, mais la dispute n'est pas terminée. La vie moderne apporte avec elle ses problèmes

nouveaux. Tout se résume dans la question de la primauté du spirituel: le débat sur l'école est devenu un drame social. En terminant l'A. appelle de tous ses vœux la paix qui unira les hommes d'Eglise et les hommes d'Etat.

Voici véritablement un ouvrage remarquable. La préface, empreinte d'humilité, invite tout finement à découvrir une mine précieuse sur un sujet qui sollicite tous les cerveaux que préoccupe le problème de l'éducation de la jeunesse. Le livre fournira un fort argument contre les adversaires de l'Eglise sur cette question d'actualité.

M. A. peut donc se féliciter d'avoir construit une œuvre durable. Tout le mérite lui en revient.

L. H.

* * *

Mgr Tihamer TOTH. — *A la Jeunesse catholique. La chaste Adolescence*. Traduit du hongrois par l'abbé Marcel Grandclaudon. Troisième édition revue et augmentée. Mulhouse, Editions Salvator, 1937. In-12, 256 pages.

Encore un beau livre, dont nous sommes redevables au zèle entreprenant de Mgr Toth et à la fidélité inlassable de son traducteur. D'autres ont déjà souligné le mérite incontestable de l'ouvrage, appelé à faire un bien immense, surtout aux jeunes à qui l'A. s'adresse tout spécialement. Les éducateurs devraient mettre ces pages entre les mains de leurs élèves: abordant avec la plus grande franchise et toute la délicatesse désirable le problème vital de la pureté, elles ne peuvent que libérer les âmes de nos adolescents, en fournissant un stimulant à leur générosité, une réponse reconfortante à leurs secrètes anxiétés.

L. C.

* * *

Francis HERMANS. — *Mystique*. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1936. In-12, 433 pages.

Ce titre bref, qui est un programme, désigne l'ensemble de la vie chrétienne orientée vers la perfection. « La Mystique est la montée de la charité » (p. 32). « Au fond, la Mystique s'entend de l'activité divine de la grâce sanctifiante » (p. 29). Cette doctrine, qui peut d'ailleurs aisément se justifier, est exposée dans un style riche et ardent, parfois tendu, mais expressif. Après une dédicace à la mémoire de Henri Bremond, l'auteur expose ainsi son intention: « Ce livre n'est pas un traité. Mais un essai. Timide et bégayant. Le thème, à la vérité, est inépuisable et ceci n'est qu'un prélude qui fait vibrer quelques timbres clairs et qui nous somme de rallier les pèlerins de la Présence. » Plusieurs chapitres ne seront pleinement accessibles qu'à des lecteurs déjà familiarisés avec la littérature spirituelle et même profane de ces derniers temps. Trois parties: *Source de la Mystique* — *Truismes et problèmes* — *Témoignages des Saints* et des spirituels. Il serait à souhaiter que la trame du livre et ses conclusions soient mises en relief avec plus de clarté. Il était inévitable que certains sujets ne soient qu'effleurés, comme la difficile question des mystiques allemands avant la Réforme ou la pratique des *Exercices spirituels*. Mais en chaque chapitre on trouve matière à réflexion et une invitation à reprendre les pages déjà lues.

V. D.

* * *

Œuvres choisies de saint Jean Eudes. V. *Lettres et Opuscles*. Paris, P. Lethiel-leux, Libraire-Editeur. In-12, 490 pages.

C'est peut-être l'œuvre de Jean Eudes qui nous livre le plus complètement sa vie intime. En effet, dans la simplicité de ses lettres le saint manifeste son amour de Dieu, sa confiance en sa bonté, sa soumission à la volonté du Créateur et son zèle pour le salut des âmes. Que d'attentions délicates et surnaturelles pour ses fils et ses filles spi-

rituels, que de sympathie effectueuse pour ses amis et ses bienfaiteurs éprouvés par les maladies ou la mort d'un être cher!

Aux lettres on a joint quelques opuscules: le *Mémorial des bienfaits de Dieu*, le *Vœu du martyr*, le *Contrat d'alliance avec la Sainte Vierge* et le *Testament*.

Ce cinquième volume des *Œuvres choisies* est de nature à faire beaucoup de bien, tant à cause des vérités surnaturelles qui s'y rencontrent à toutes les pages qu'en raison de la simplicité avec laquelle elles sont exprimées. J.-R. L.

* * *

Fr. LAURENT DE LA RÉSURRECTION. — *La Pratique de la Présence de Dieu*. Nouvelle édition, avec préface et notes de Louis Van den Bossche. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. In-16, 231 pages.

Il fait bon souvent de revoir les vieux auteurs; en spiritualité comme en littérature, ils ont la substance qu'ils vous donnent sans détour. Que les choses apparaissent simples sous leur plume! Dans le cas, ce Frère Laurent de la Résurrection, convers de l'ordre des Carmes déchaussés, décédé en 1691, vous parle de *la Pratique de la Présence de Dieu* en véritable praticien. Il ne semble pas avoir les aptitudes pour les choses compliquées, et il n'en a certainement pas le goût. Sa doctrine et sa méthode sont aux antipodes de la fantaisie. Il ne fait pas d'exagération; il vous pose devant les yeux cette réalité objective, fruit d'une expérience de quarante ans. Voir Dieu par la foi et l'aimer de tout son cœur, voilà la doctrine du Frère Laurent. Sa méthode est aussi simple: « Pureté de vie, fidélité au regard intérieur de Dieu en foi qui se doit toujours faire doucement, humblement et amoureusement, sans se laisser aller à aucun trouble ou inquiétude. . . Il faut prendre un soin particulier que ce regard intérieur, quoique d'un moment, précède vos actions extérieures, que de temps en temps il les accompagne et que vous les finissiez toutes par là. Comme il faut du temps et beaucoup de travail pour acquérir cette pratique, aussi ne faut-il pas se décourager lorsqu'on y manque, puisque l'habitude ne se forme qu'avec peine, mais lorsqu'elle sera formée, tout se fera avec plaisir. . . Remarquez, s'il vous plaît, que pour arriver à cet état, on suppose la mortification des sens. . . » Se peut-il quelque chose de meilleur aloi? Lisez-moi ça pour commencer ou perfectionner en vous la pratique de la présence de Dieu.

H. M.

* * *

AD. TANQUEREY. — *La Vie de Jésus dans l'Eglise. Quatrième série des dogmes générateurs de la piété*. Ouvrage posthume, édité par F. Cimetier, P. S. S. Paris, Tournaï, Rome, Desclée et Cie. In-12, XXII-146 pages.

Cet ouvrage fait partie de la collection « Dogmes générateurs de la Piété », que le regretté M. Tanquerey aux dernières années de sa vie avait voulu offrir à la méditation des élites. Qu'il suffise de le présenter à nos lecteurs comme un écrit posthume du travailleur inlassable que fut le distingué Prêtre de Saint-Sulpice. (Voir la notice sur M. Tanquerey, par l'éditeur, M. Cimetier, p. V-XVII.) Tous, en effet, connaissent depuis longtemps la science théologique solide et la piété éclairée de l'auteur de la *Synopsis Theologiæ dogmaticæ*, de la *Synopsis Theologiæ moralis* et du *Précis de Théologie ascétique et mystique*.

Ici l'on rencontre la même sûreté de doctrine et la même onction. Il ne faudrait pas chercher cependant un exposé scientifique soit de la fondation et de l'organisation de l'Eglise, soit de l'action de Jésus et de l'Esprit-Saint dans cette Eglise. Aux militants de l'action catholique nous recommandons plus particulièrement le dernier chapitre, sur nos devoirs envers la société fondée par Jésus-Christ.

J.-C. L.

* * *

Abbé J. RAIMOND. — *Je suis la Voie*. . . Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-12, VI-309 pages.

Ce sont des « méditations théologiques » où l'auteur parcourt les étapes de « notre Vie divine d'après le rosaire ».

Ayant sous les yeux le modèle de vie qu'est Notre-Seigneur, nous devons le suivre depuis notre naissance spirituelle jusqu'à notre épanouissement dans la charité, et surtout jusqu'à notre couronnement au ciel où se réaliseront d'une manière définitive les promesses divines faites à l'âme chrétienne. Tout ce chemin s'accomplit avec Jésus et Marie en passant par les délicieux, les pénibles et les triomphants mystères qui résument les trois phases saillantes de la Rédemption.

L'abbé Raimond, qui excelle dans les analyses délicates des situations et des sentiments, s'arrête avec une vive piété à tous les épisodes de la vie de notre divin Sauveur et en tire sans cesse des leçons opportunes. Son but est de ranimer la ferveur. Tout s'y destine : textes de l'Ecriture, utilisation fréquente des principes de saint Thomas, exemples, comparaisons ingénieuses, style simple et vivant. Les personnes du monde et de la vie religieuse en tireront avantage.

P.-H. B.

* * *

R. P. ATHANASE BIERBAUM, O. F. M. — *Pusillum. Courtes Méditations sacerdotales*. Traduction autorisée de l'allemand, par L. Olivie. Tome I. Mulhouse, Editions Salvator; Paris, Editions Casterman, 1934. In-12, XII-411 pages.

Pusillum est un livre de méditations sacerdotales. Il instruit peu, mais réveille, enflamme et décide les volontés à suivre résolument le Christ Jésus, le divin Prêtre. Les textes scripturaires et patristiques y abondent. Ici et là, à travers des méditations plus ou moins disparates, se glissent quelques réflexions sur la sainte messe. Ce livre fera beaucoup de bien aux membres du clergé.

A.-M. C.

* * *

A.-Jos. CHAUVIN. — *La Communion méditée au pied du très Saint Sacrement*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. In-12, 757 pages.

La Communion méditée au pied du très Saint Sacrement renferme plus de matière que bien des volumes ordinaires. C'est complet et c'est heureusement exposé. L'auteur a réussi un splendide inventaire des richesses que renferme la communion. Tout ce qu'en disent les Ecritures, l'Eglise et les théologiens, et plus spécialement saint Thomas d'Aquin a été rapporté. Sous forme de méditation, les sept cent cinquante pages ont été composées selon les quatre fins du saint sacrifice, ce qui leur permettent d'exprimer, d'une manière plus parfaite, les sentiments de l'âme vis-à-vis de Dieu. Religieux, prêtres ou simples fidèles y trouveront ample matière pour mieux connaître, aimer et recevoir l'aimable Sauveur, Jésus.

H. M.

* * *

Le T. R. P. GERVAIS QUÉNARD. — *L'Evangile du Royaume de Dieu*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1935. In-12, 419 pages.

Comme le dit l'auteur, ce livre n'est qu'une simple collection de textes offerts comme sujets de méditation, de lecture ou d'instruction. On y trouve matière à de sérieuses réflexions. Le commentaire que fait le R. P. de chacun des passages qu'il a tirés des saints Evangiles est de nature à faire du bien à l'âme et manifeste un grand souci d'exactitude exégétique, en même temps qu'une solide science théologique.

R. C.

* * *

Exspectatio Gentium. Pour répondre à leur attente. Rapports français de la XIII^e Semaine de Missiologie de Louvain, 1935. Bruxelles, l'Édition universelle, S. A.; Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1936. In-8, 189 pages.

On sait le retentissement mondial des Semaines de Missiologie de Louvain. Et ce serait banalité que de s'attarder ici sur le caractère international qui a fait jusqu'ici la fortune de cette institution. Oserons-nous cependant parler d'un certain fléchissement à l'occasion de la XIII^e Semaine? Avouons-le: celle-ci a quelque peu refroidi l'enthousiasme des premiers admirateurs, en raison sans doute du particularisme national qui s'y est fait sentir avec une acuité qu'on a pu, dans le temps, juger déplorable, et pour autant inquiétante. Que l'on se rassure toutefois. A l'heure présente, il semble bien que l'on soit parvenu à conjurer le péril par l'adoption d'un programme plus œcuménique, moins susceptible en tout cas de favoriser les ambitions plus ou moins avouables des partis adverses. Et pour cela, les membres du comité directeur ont droit à toute notre admiration; souhaitons que leur désintéressement oriente dans le sens de la cause missionnaire des efforts précieux, qui risquaient de s'égarer en de stériles et pénibles conflits.

Pour répondre à leur attente est l'enseigne magnifique d'études plutôt particulières. Au cours de cette Semaine, on s'est en effet limité aux missions de l'Afrique centrale. Encore, serait-on peut-être en droit de regretter l'insuffisance des questions au programme. D'autre part, on sait ce qu'il en coûte aux organisateurs de pareils congrès. Ne nous le laisse-t-on pas entrevoir quelque peu dès les premières lignes de l'introduction? Mais, pour être sincère, il n'en est pas un qui puisse mettre en doute la fécondité du zèle déployé. Tels quels, ces rapports constituent une mine de renseignements pour tout lecteur intéressé, un stimulant efficace pour le futur missionnaire.

On le dit bien: ce qui se dégage de cette généreuse collaboration, ce qui l'emporte incontestablement sur les imperfections inévitables, c'est la confiance. Une confiance toute de force et d'humilité, qui repose à la fois sur une connaissance plus approfondie et une utilisation plus complète des ressources naturelles, et plus encore sur le concours d'une Providence qui bénit tous les efforts en les faisant aboutir à leur vraie fin.

M. B.

* * *

GEORGES SIMARD, O. M. I. — *Les Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies*. Ottawa, Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1937. In-12, 208 pages.

Le R. P. Simard vient de publier, dans la série des Editions de l'Université d'Ottawa, un livre significatif qu'il intitule justement *les Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies*.

L'ouvrage du P. S. est le résultat d'activités intellectuelles très variées, mais convergeant toutes vers un but unique: stimuler dans notre pays l'effort de la pensée et le progrès de la vie spirituelle, et cela, en mettant sous nos yeux les modèles les plus authentiquement humains de l'histoire de la science et de la sainteté.

Le P. S. est un historien et un éducateur. Ces deux aspects de sa personnalité sont, en lui, intimement liés, j'allais dire, presque en fonction l'un de l'autre. Lorsqu'il parle en historien, il n'a jamais exclusivement en vue ces reconstructions savantes et érudites dont il est capable, mais qu'il juge plutôt stériles; il se plaît surtout aux transpositions fécondes qui éclairent les événements actuels et les passent au crible d'un jugement prudentiel enrichi par l'expérience imposante de toute l'histoire humaine. Il excelle à faire ressortir l'analogie des situations présentes avec celles du passé, à mettre en garde contre la récurrence des mêmes fautes, qui ont compromis autrefois le déve-

loppement de la pensée et du progrès dans tous les ordres. C'est à chaque page que le pédagogue affleure, non un pédagogue à recettes, mais un pédagogue inspiré par la philosophie et la théologie, et qui a entre les mains l'instrument merveilleusement souple d'une méthode adaptée à la fois aux contingences de l'histoire et aux nécessités intrinsèques des principes.

Au fond, et c'est ce qui importe, le P. S. montre toujours comment naissent, s'établissent, se canalisent les grands courants sociaux, intellectuels et mystiques dans l'Eglise de Dieu. Et parce qu'il a l'art de s'installer au cœur de ces mouvements, il participe de leur dynamisme; par le fait, il se trouve toujours au point de leur développement et peut même en prévoir les courbes futures. C'est dire aussi pourquoi le P. S., dans ses idées, ses jugements, ses ouvrages, ne nous a jamais donné le spectacle d'un homme qui accepte à contre-cœur ou avec retard les solutions exigées par les circonstances vivantes dans lesquelles se posent les problèmes: il a le sens de l'actualité et l'horreur des routines qui figent la vie dans un moment passé de son cours.

Les cinq chapitres de son livre sont de vastes fresques exécutées à grands coups de pinceau; on s'explique qu'il ait dû négliger certaines nuances faites pour les travaux de miniature. Le R. P. nous dit lui-même que les défauts de ces fresques trop denses ne lui sont pas tout à fait inconnus. Il n'y a donc pas lieu pour nous d'y insister, puisqu'en le faisant nous n'aurions pas d'autre motif que d'amener le coupable à résipiscence. D'ailleurs, Aristote nous avertit, qu'à l'encontre du prudent, l'artiste qui pêche contre son art n'est pas blâmé s'il pêche en le voulant comme s'il péchait sans le vouloir.

Au carrefour de ces mouvements historiques, l'auteur campe avec sûreté les figures vivantes des grands personnages suscités par la Providence pour transformer leur milieu et imprimer à ces mouvements les orientations nouvelles exigées par le métabolisme de la vie intellectuelle et surnaturelle: saint Augustin, saint François d'Assise, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin. Dans ces rapides synthèses qui, à première vue, pourraient sembler détachées, le P. S. a la préoccupation de la continuité et du développement organique de l'Eglise. En théologien de l'histoire, il évolue beaucoup plus volontiers sur le plan existentiel où s'élaborent les idées que sur celui des doctrines abstraites; et des métaphysiciens peut-être trop ancrés dans leur habitus, pourraient penser qu'il sacrifie certaines oppositions augustino-thomistes au profit d'un élan vital qui assimile facilement les contraires.

Le style de ces conférences est serré, minutieux, parsemé de petites aspérités brémondiennes qui lui donnent une saveur piquante. Nous serions le dernier à trouver désagréables l'ironie légèrement socratique de quelques-unes de ces pages et ces fléchettes occasionnelles qui égratignent sans empoisonner.

En somme le livre du P. S. est une œuvre d'apostolat intellectuel et un programme vécu d'humanisme intégral. Par ses qualités il s'impose déjà à notre élite canadienne et s'est fait remarquer dans certains milieux européens. Nous lui souhaitons une large diffusion, étant assuré d'avance qu'elle sera bienfaisante et témoignera d'une façon éclatante de la carrière universitaire d'un des meilleurs penseurs du Canada français.

A. H.

* * *

Abbé J. KÖENIG. — *La Vierge de Lourdes, Lumière des Incrédules et Guide des Croyants*. Paris, P. Téqui, 1934. In-12, IX-342 pages.

D'après l'A., la Mère de notre divin Sauveur, en apparaissant à Bernadette, s'est proposée un double but: réveiller la foi dans les cœurs et conduire les âmes dans le droit sentier de la vertu. Faire ressortir par quelles voies se réalise cet admirable des-

sein de la Providence, tel est la fin de cet ouvrage. Dans une première partie, on raconte d'abord les apparitions de la Vierge immaculée à Bernadette, puis les guérisons miraculeuses de Lourdes. Dans une seconde partie, l'A. tire les conséquences apologétiques de ces deux faits en faveur de la véritable religion: les dogmes de la foi catholique y brillent d'un nouvel éclat, le sentier de la vertu chrétienne suivi par la sainte confidente est tout tracé par les paroles de la céleste apparition. M. Kœnig montre ainsi comment la Vierge de Lourdes est la lumière des incrédules et le guide des croyants.

A.-M. C.

* * *

P. LEONE BRACALONI, O. F. M. — *Terres franciscaines*. Traduit de l'italien par le R. P. Barthélemy Héroux, O. F. M. Montréal, Librairie Saint-François. In-12, 293 pages.

Voulez-vous faire un pèlerinage historico-littéraire en *Terres franciscaines*: celles qui conservent l'image austère et délicate du Poverello, image faite de sublimes embrassements et d'humbles recueils? Vous en reviendrez l'âme embaumée des parfums sérapiques. Sous la conduite du P. Bracaloni, visitez Assise, la maison paternelle et la basilique de saint François; la mesure de Rivo-Torto, l'église Saint-Georges et le couvent de Monteluco. N'oubliez pas la maison paternelle de sainte Claire, la vallée réatine et surtout l'Alverne. L'auteur supplée par la plume à une visite personnelle de ces lieux. Sous le charme de son style multicolore et savoureux, vous ferez un agréable voyage, et cela à peu de frais: le prix d'un petit livre.

A.-M. C.

* * *

LÉON POIRIER. — *Charles de Foucauld et l'Appel du Silence*. Tours, Maison Mame, 1936. In-12, 237 pages.

Deux parties bien distinctes dans ce livre. L'une décrit l'ascension morale de Charles de Foucauld jusqu'aux cimes les plus élevées du renoncement. Cette évocation rapide n'est pas sans charme ni sans intérêt, même après les ouvrages de Bazin et de Vausard. La seconde partie rappelle le film célèbre consacré à la vie de l'apôtre, qui à Tamanrasset trouva une fin si tragique. L'auteur s'est tenu le plus près possible de la réalité historique, tout en ajoutant à ce qui manque ce qui semble le plus probable. Le livre tout entier se lit avec plaisir.

S. D.

* * *

ANTONIO DRAGON, S. J. — *Au Mexique rouge. Maria de la Luz Camacho. Première martyre de l'Action catholique*. Montréal, L'Action Paroissiale, 1936. In-12, 249 pages.

Après avoir révélé au monde croyant, dans la personne du père Pro, son frère en religion, l'une des nombreuses victimes sacerdotales de la persécution bolchevique mexicaine, le R. P. Dragon met en pleine lumière, aujourd'hui, la vie rayonnante de surnaturel et de dévouement et l'héroïque trépas de la première martyre de l'Action Catholique au Mexique rouge. Marie de la Luz Camacho, âme ardente et toute en noblesse, est tombée sous les balles des sans-Dieu, un jour qu'elle montait la garde au portique de son église paroissiale de Coyoacan, pour défendre contre les sectaires communistes ses enfants du catéchisme qui, à l'intérieur du temple, faisaient leur communion solennelle. Maria de la Luz est tombée en acclamant le Christ-Roi; elle est tombée victime de sa foi et de son devoir de chrétienne, mais aussi victime de son mandat de dirigeante de l'Action Catholique. Fin sublime d'une courte existence à certains points de vue mo-

deste, orientée cependant dans le sens de l'apostolat, et devenue féconde en leçons d'héroïsme par le don total et conscient dans l'effusion du sang pour la cause de Dieu et de son Christ.

Le livre du R. P. Dragon est à lire. Il procurera aux âmes droites une lecture *inspirante*; il encouragera les uns à se maintenir à la hauteur des tâches qui leur incombent; il suggérera aux autres la pensée du dévouement et de l'apostolat. Il s'adresse plus particulièrement aux dirigeantes et aux militantes de l'Action Catholique.

J.-H. M.

* * *

Une Mystique du XIX^e siècle. Mère Térèse-Emmanuel, Cofondatrice des religieuses de l'Assomption (1816-1888), par une religieuse de l'Assomption. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-8, XIX-265 pages.

Elle semble bien de notre temps par les années, cette mystique, mais elle ne l'est pas, tant s'en faut. Soit dit à la louange de la sainte religieuse qui, comme en rendait témoignage Mgr Gay, son directeur durant quarante ans — je cite, — « ayant les deux pieds sur la terre, . . . avait dans le ciel son trésor, sa conversation et son cœur ». Et c'est bien ce qui manque à notre époque.

Ce récit qui tient de l'autobiographie autant que de la biographie tout court, atteindra le but proposé, nous le croyons: donner aux âmes consacrées à Dieu un type de l'intimité de Jésus avec l'âme qui se donne et qui veut vivre intégralement sa vie religieuse.

« Mon but en entrant dans la vie religieuse est de copier la vie mortelle de mon Sauveur », disait la Mère Térèse-Emmanuel.

« Je veux vivre en toi ma propre vie, ma propre vie pour les hommes », lui dit un jour ce divin Maître.

En raison de ces deux attractions, l'une de réceptivité, l'autre de communicabilité, le contact pouvait se faire. Il se produisit: « Jésus la prend à lui, l'assume à lui pour se faire d'elle une nouvelle humanité en qui il continuera son rôle, ses attitudes de Rédempteur. » C'est tout l'idéal de la perfection religieuse.

L'ouvrage nous montre comment cette « assomption » s'est accomplie.

Incidemment on y rencontre la personnalité de Mgr Gay et l'on voit la méthode de cet éminent directeur d'âmes.

Les gens du monde aussi trouveraient profit à lire ces pages, quand ça ne serait que pour voir comment l'on sait vivre et mourir en religion.

H. M.

* * *

E. LACOSTE. — *Le P. François Picard, second supérieur général de la Congrégation des Augustins de l'Assomption, 1^{er} octobre 1831 - 16 avril 1903*. Paris, Maison de la Bonne Presse. In-12, VII-551 pages.

Une merveille de vigueur apostolique et de simplicité surnaturelle que cette âme dont Dieu avait enrichi le Père François Picard, second supérieur général des Augustins de l'Assomption, qui vécut de 1831 à 1903.

Cette énergie, trempée d'amour de Dieu, a fait sourdre sur le terrain fertile de la France, en des jours de pénibles difficultés, des entreprises multiples, variées, audacieuses, qui ont remué l'âme catholique de ce pays. Ce « grand moine » qui fut, avec le Père Vincent de Paul Bailly, le fondateur de *la Croix* et s'occupa toute sa vie de bonne presse, de vie religieuse, de vocations, de pèlerinages à Lourdes et à Jérusalem, fit face, avec puissance, autorité et douceur, aux malversations politiques, soutint persévéramment le prestige du pape au sein du gallicanisme, souleva les foules, les entraînant jus-

qu'à l'héroïsme du sacrifice, fonda les Orantes de l'Assomption, et mourut en exil dans un filial abandon à la divine Providence.

Les éloges et l'admiration durent encore, s'affirment et s'étendent. La notice de M. E. Lacoste, abondante, pleine de vie, les prolonge d'un écho ramassé, surprenant. Elle provoquera, sans doute, quelque travailleur à une tâche plus complète, sinon plus suggestive et plus agréable. Ce serait une page brillante dans les fastes de l'Eglise, écrite à des heures de ténèbres. Elle montrerait dans toute sa stature ce colosse qui, avec une santé précaire, peu d'hommes et de ressources, le seul prestige de la charité, de l'initiative et du renoncement, sut obéir au mot d'ordre que, comme résumé de ses préoccupations, le Père d'Alzon, son supérieur et fondateur de sa Congrégation, lui intimait, dès le 26 juillet 1871: « Organisez donc une action catholique » (p. 152). Toutes ses œuvres, parties de rien, et qui ont préparé la voie au grand mouvement du laïcat dans l'Eglise, traversent les temps et témoignent du solide ouvrier qui les a fondées. Elles servent d'exemple aux hommes d'aujourd'hui dont le labeur élève, dans des cadres précis, l'édifice d'une chrétienté qui vaincra.

P.-H. B.

* * *

Abbé EMM. LEGRAND. — *Apôtres et Martyrs. Du bienheureux de Brébeuf au bienheureux Chapdelaine*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1937. In-12, VII-292 pages.

Une histoire des missions? Non. L'auteur lui-même n'y prétend pas. Autant et plus que quiconque, il conçoit bien l'impossibilité de présenter les *Acta Martyrum* entre un avant-propos et un épilogue. C'est donc nécessairement incomplet. C'est aussi peut-être volontairement mêlé quant aux congrégations. La part faite aux Prêtres des Missions étrangères de Paris est tellement grande que les autres groupes missionnaires passent inaperçus, à moins de tout confondre avec la grande société parisienne; le profane fera facilement l'erreur. Aussi, pourquoi ne pas avoir juxtaposé au nom du missionnaire le sigle de sa congrégation? Les quiproquos eussent alors été évités. Puis le P. Lacombe, « figure légendaire et quasi giganteste », n'est pas parti de France pour se rendre « chez ces Peaux-Rouges de l'extrême-nord de l'Amérique ». De plus, ce n'est pas dans l'intention de chercher noise à l'auteur que nous trouvons qu'il a plus que de juste souligné l'origine normande de ses héros. Mais que n'a-t-il intitulé son ouvrage « Apôtres et Martyrs normands? » Alors, nous aurions été moins surpris de voir que des moitiés de continents aient été omises. Même là, l'abbé Legrand aurait pu citer de grands noms, car nous savons de fiers Normands qui ont travaillé et travaillent encore « Aux Glaces polaires » et « Sous les Feux de Ceylan ».

Apôtres et Martyrs reste — c'est le dessein de l'auteur — « l'histoire de ceux [ici, nous aurions préféré *quelques-uns*] de nos missionnaires qui par leurs travaux, leurs souffrances ou l'héroïsme de leur mort s'imposent davantage à notre admiration ». Nous tirons grand profit à respirer le doux parfum des vertus apostoliques de ceux-là que l'auteur a bien voulu mentionner. Et nous le quittons avec le désir de continuer ailleurs nos études sur les missions. Il en a accru le goût.

H. M.

* * *

Docteur JOSEPH DEUTSCH. — *A propos de Thérèse Neumann. Où en est actuellement l'affaire de Konnersreuth? Réponse à Son Excellence Monseigneur J. Teodoro wigz.* Adaptation française de Ph. Mazoyer. Paris, P. Lethielleux, Editeur, 1937. In-8, 57 pages.

L'Eglise n'a pas jusqu'à présent exprimé son jugement sur les événements de Konnersreuth; plusieurs observateurs, et non des moindres, réservent leur assentiment. Dans

cette brochure, qui est publiée, sans imprimatur, comme une lettre ouverte en réponse à l'ouvrage de S. Exc. Mgr J. Teodorowicz, l'auteur, un médecin catholique, insiste pour qu'un contrôle plus rigoureux soit établi autour de certains faits, et spécialement sur le jeûne prolongé de Thérèse Neumann. On trouvera peut-être que J. D. laisse paraître trop clairement son opinion, précisément avant de connaître les résultats de l'observation demandée; les événements et les indices qu'il rapporte, ainsi que sa critique des circonstances, ne peuvent cependant manquer d'impressionner. Il nous est impossible naturellement de juger des faits et de leur interprétation, mais le principe est indiscutable: toute décision doit être subordonnée à une observation méthodique. V. D.

* * *

PAUL AMIOT, prêtre. — *De la Souffrance à la Joie. Pierre Vadurel, Séminariste (1904-1924)*. Blois, Grande Imprimerie de Blois, 1934. In-12, 135 pages.

« J'étais un brin voyou, et si je n'avais été tenu par mes maîtres et soutenu par les gâteries du bon Dieu, j'aurais fait un bon apache. » C'est Pierre qui fait cet aveu. Et, ma foi, plusieurs s'y reconnaîtront. Le mérite de Pierre Vadurel fut d'être sincère. Il le fut avec Dieu, avec ses maîtres, avec ses amis, avec lui-même. Il avait des défauts, beaucoup de défauts, mais il ne leur permit jamais de prendre le pas sur lui. A ce point qu'on a pu écrire: « Pierre Vadurel, tout en demeurant à plusieurs égards un enfant, était, à l'aube de sa dix-huitième année, un grand jeune homme. D'une taille très développée, élancée, doué d'une physionomie très avenante, toute la personne de ce fils d'ouvriers était empreinte d'une rare distinction physique d'autant plus frappante qu'elle se trouvait parfaitement en rapport avec sa distinction morale. »

A sept ans — date de sa première communion — il entrevoit son idéal, le sacerdoce. A dix ans, lors d'une retraite prêchée aux enfants de sa paroisse par les Pères Oblats de Marie-Immaculée, il écrit comme résolution: « Je persévérerai jusqu'au bout », en soulignant les mots *jusqu'au bout*. A douze ans, il entre dans la chambre du supérieur du petit séminaire de Blois: « Je suis Pierre Vadurel; j'habite avec maman et mon petit frère, rue des Carmélites, car papa est mobilisé. J'apprends le latin depuis deux ans avec M. l'abbé et je voudrais entrer au séminaire pour être prêtre. » C'est dit; c'est fini, tout converge vers ce but.

Rien dans la vie ne le distingue des autres écoliers. Avec eux il joue, il étudie — pas plus que de juste,—il vole des cerises, il n'a que la note « passable » en conduite. De cette époque de sa vie, il a pu écrire: « C'était du joli, n'est-ce pas? C'est tout juste, vous savez, si je n'ai pas été mis à la porte. » Mais guidé par son idéal, il se dévoue, il prie, il reste pur. Quand le mal terrible qui devait le miner fit son apparition, Pierre était prêt, son âme était formée. Il présente un front haut, un cœur joyeux; il arbore la devise qu'il n'oubliera plus: *Hilarem datorem diligit Deus*. C'est la lutte pour la vie où il devait être terrassé à vingt ans.

« Devant cette existence fauchée dans sa fleur, après quarante mois de souffrances, alors qu'elle promettait de si beaux fruits pour les jours de la maturité, quelques-uns ne comprendront pas. . . » Ceux-là qui ont le cœur pur, qui se laissent conduire par un idéal saisiront la leçon providentielle que donnent aux jeunes de pareilles vies. « Les Pierre Vadurel montrent à leur intelligence la signification objective de la vie et proposent à leur volonté si promptement généreuse l'éternel dilemme de saint Augustin: Ce que ceux-là ont fait, pourquoi ne le ferais-je pas aussi? »

H. M.

* * *

ANDRÉ FAVRE. — *Luc*. Paris, P. Lethiellieux, Libraire-Editeur. In-12, IX-162 pages.

Où donc ai-je lu quelque chose de semblable? En lisant *Luc*, je croyais le relire. Tout à coup la pensée de Paul-Emile Lavallée me vint. C'est ça! Je ne relisais pas *Luc*, mais je faisais connaissance avec le sosie de « Paul-Emile ». C'est un autre « des vôtres ».

Luc fut espiègle en naissant, boute-en-train au lycée, apôtre au séminaire. Il vaut aussi bien le dire ici: ce fut un grand cœur; mais il en a payé la rançon: la souffrance. Il se peint lui-même dans son journal: « Je me rends parfaitement compte que grâce à quelques qualités physiques que Dieu m'a données pour me faire souffrir, je compte beaucoup d'amis et que je suis populaire. Pour le moment, j'ai vu la réalité et ai profité de mon ascendant pour faire du bien. J'ai reçu une lettre du Père X qui avait reçu des confidences d'élèves que j'avais tirés d'un mauvais pas. Il me dit entre autres choses que c'est une puissance que Dieu m'a donnée, que je dois bien employer pour sa gloire et pour le bien des âmes plus tard. Je me rends compte de cette puissance et n'ai aucune raison de croire que je puisse m'admirer puisque je ne me suis pas créé! Oh! cette popularité m'a fait bien souffrir. Elle vous attire les sympathies. . . vous met sur le dos des gens pour qui vous avez presque de l'antipathie, mais que vous devez aider, soulager parce qu'ils vous tendent la main et que vous êtes un chrétien, un futur médecin des âmes. »

Ce journal, miroir de son âme, scintille de mots qui tranchent: « Saint-Luc, où j'étais un fripon . . . Un fripon . . . puis un servant de messe . . . Je suis un gamin qui lutte pour devenir un homme . . . Soyons des amis forts . . . Souffrir en riant pour faire rire ceux qui pleurent. . . A Dieu ou à la créature? Mais je veux être à Dieu. . . Je veux devenir prêtre, c'est pour moi quelque chose de très clair . . . L'amour de Dieu ne s'excite pas avec du bon vin et des cigares. . . Avoir une conscience claire. . . Je me représente le prêtre comme un martyr qui doit s'immoler pour les âmes. »

Tout cela est franc, lumineux et fier. C'est péremptoire comme une conclusion, comme un traité qu'on . . . « signe de son sang ».

Il ne fut pas prêtre; il est parti pour le ciel, mais avant il écrit à un religieux: « J'ai dix-neuf ans et je suis toujours chaste. . . Dieu m'a donné de la force contre mes passions. »

Pour tout ce que j'y ai vu, et pour mille trésors que je n'ai pu extraire, il faut mettre *Luc* entre les mains des jeunes gens. H. M.

* * *

L'Ascension d'une Ame. Yvonne (1914-1929). *Souvenirs d'une Maman*. Paris, P. Téqui, Editeur. In-12, XVIII-169 pages.

Admirable cette enfant de quinze ans dans son ascension vers le bien, le beau, le perfectionnement de tout son être. Intelligence alerte et vive, volonté droite et ferme, cœur aimant et zélé par vertu, Yvonne peut servir de modèle aux jeunes filles dans sa précoce compréhension de la vie. Il est vrai, Dieu l'avait favorisée en la faisant naître d'une famille foncièrement chrétienne. S'il le faut, que les parents eux-mêmes apprennent dans *L'Ascension d'une Ame* à élever leurs enfants. Le père et la mère d'Yvonne savaient faire vivre les leurs de la vie familiale—c'est un art qui se perd. Aller en promenade—de vraies promenades, pas en auto,—faire la partie de tennis, la mère et les enfants, cela peut être fastidieux pour une maman, mais c'est éducateur à une haute puissance.

Ces *Souvenirs d'une Maman* sèmeront sans nul doute des idées maîtresses, qui mèneront les foyers chrétiens vers un idéal qui n'est plus assez recherché.

H. M.

* * *

EUGÈNE MASURE. — *L'Humanisme chrétien*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Editeurs, 1937. In-8, 328 pages.

Les douloureux événements qui secouent le monde et les doctrines dont ils peuvent à juste titre se réclamer, ont remis sous les yeux de tous l'éternel problème de l'humanisme. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir livres et articles de revues parus, ces dernières années, sur ce sujet. M. Masure a voulu l'étudier, non pas d'abord sous ses aspects les plus visibles, mais dans sa partie la plus cachée, au point de contact entre la nature et la grâce, l'humain et le divin. « Identité ou alliance, alternative ou conflit, dépendance ou domination, quel mot définira sur ce terrain sacré de nos intérêts les plus chers, de nos volontés les plus tenaces, la rencontre de ces deux valeurs? » Dans des chapitres qui s'intitulent : *Les deux ordres ou la loyauté du christianisme*, *La valeur de la nature humaine*, *Le péché originel en face de l'humanisme*, *Les légitimes indépendances de la nature isolée*, *Les faillites de la nature séparée*, *L'ascèse nécessaire*, *Les désirs accordés*, il recherche de quelle manière vont s'unir la grâce et la nature pour réaliser en l'homme ce qu'elles y ont déposé de puissance et de désir. Les parties abstraites de cette étude sont reportées à la réalité concrète où opèrent deux forces distinctes entre lesquelles l'accord parfait n'existe pas encore. Cette attention aux contingences dont il faut tenir compte et qui compliquent un problème déjà complexe dans ses données abstraites, entoure les recherches spéculatives de l'auteur d'une atmosphère de vie inquiète. Malgré d'utiles précisions, on trouvera peut-être que certaines phrases ou expressions, même en dehors de la position des problèmes, ont quelque chose d'indéterminé et de flou. On pourrait y voir des signes littéraires de jeunesse dont l'auteur s'excuse dans une page liminaire. Sans y impliquer des inimitiés ou des amours, il est permis de n'en goûter quelques-uns que médiocrement : tels ces rapprochements entre la prise de possession et l'élévation de la nature par la grâce et la récupération de l'Alsace-Lorraine. C'est peut-être aussi que M. Masure n'a pas fait jouer suffisamment la distinction entre ce que le langage scolastique appelle la cause matérielle et la cause formelle et ce que comportent l'une et l'autre. Quoi qu'il en soit, on lira avec intérêt et profit ces recherches sur la rencontre de la nature et de la grâce au point de vue de l'humanisme chrétien et le chapitre qui les résume, au concret, dans leurs lignes générales : *L'humanisme chrétien est-il possible?* Certaines pages comptent parmi les plus instructives qui aient été écrites sur ce sujet.

La deuxième partie du livre est une étude des grandes attitudes humanistes : *Le concept*, *Le symbole*, *L'art*, *Le jeu*, *Les humanités*, *La découverte de Dieu*, *La prière*. Ces chapitres forcément incomplets nous donnent parfois l'essentiel du sujet.

S. P.

* * *

Dr JOHANNES HESSEN. — *Die Geistesströmungen der Gegenwart*. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie, 1937. In-12, 185 pages.

Le docteur Johannes Hessen, professeur de philosophie à l'Université de Cologne, auteur de plusieurs ouvrages philosophiques et religieux, est un grand penseur de teinte plutôt augustinienne. Le titre de son nouveau livre pourrait se traduire : *les Courants d'Idées du Temps présent*. Il est bien choisi, car il résume tout le contenu de l'ouvrage. L'auteur, en effet, a voulu indiquer la nouvelle direction générale des idées dans les différents domaines du savoir humain durant cette première partie du vingtième siècle.

L'évolution a commencé avec le siècle actuel et consiste dans le passage du superficiel à plus de profondeur, du matériel au spirituel, du sensible au suprasensible, du naturalisme à un idéalisme plus accusé. L'auteur s'est appliqué à faire voir cette évolution en quatre chapitres: d'abord dans les sciences, surtout en physique, en biologie, en psychologie et en histoire; deuxièmement, dans l'art; puis en philosophie; enfin dans la religion antichrétienne ou chrétienne, tant chez les protestants que chez les catholiques. Travail difficile que de résumer les traits caractéristiques de toute une époque dans les divers domaines de la pensée. Nous croyons que le docteur Hessen a fort bien réussi, et dans un style simple et facile.

V.-R. C.

* * *

Dr ALFRED VAGTS. — *The History of Militarism*. New York, W. W. Norton & Co., Inc., 1937. In-8, 510 pages.

This study of an important aspect of history is competently done. It is not a treatise on technical military science such as the works of Liddell Hart. It contains little about campaigns, policy, strategy or tactics except in an indirect way. Its subtitle, *romance and realities of a profession*, is more indicative of its contents. Militarism is the opposite (here) of civilianism — bellicosity being the antithesis of pacifism — and it « covers every system of thinking and valuing and every complex of feelings which rank military institutions and ways above the ways of civilian life, carrying them into the civilian sphere » (p. 15). Whereas the *military way* of fighting wars and maintaining armies simply aims at victory and is limited in scope, the *militaristic way* « presents a vast array of customs, prestige, interests, action and thought . . . transcending true military purposes. . . its influence is unlimited . . . and it may permeate all society » (p. 11).

The author was formerly a professor and a soldier in Germany where, as in Japan also, militarism has always been so indigenous. It is impossible here to describe the transformation of the old standing-army system into the new mass-army system, the differences between the regular army and the national militia or the rôle played by volunteers, by conscription and by mercenaries or condottieri.

The recent rejuvenation of the British General Staff by Minister for War Leslie Hore-Belisha, as reported in the daily press, makes very timely our author's account of the traditional seniority system in European armies which produced a hardening of the arteries at headquarters and explained many stupidities which the reader will associate with the recent Haig vs. Llyod George « battle of memoirs ». Liddell Hart has revealed many other examples and we have all heard of the commander who, when he was asked about the terrible sacrifice of men and the wholesale slaughter, retorted: « I think only in terms of regiments. »

Vagts contends that armies are essentially monarchist (p. 126) and that military leaders tend toward bureaucratic centralization (p. 130). « Generally speaking parliaments have been far more 'leftist' than armies and armies have been more royalist and imperialist than parliaments » (p. 336, 340). He refers to Napoleon's egomania and reckless waste of men and says (p. 135) that the absence of all sense of proportion is the prime characteristic of militarism. Napoleon's early military way became transformed into a militaristic one; the military head became swollen into a militaristic one (p. 124, 134).

Perhaps the most interesting theme in this book is the account of the snobbery in the militaristic caste-system, of the pride of race and blood within armies and of the pagan *code of honor* and the duel. This is the key to the hostility and jealous rivalry between the soldier-mind on the one hand and politicians, diplomats, journalists and civilians generally, on the other hand (p. 324, 435, 336, 156, 261, 125). During

the world war, for instance, it was not considered « cricket » for either army to molest enemy headquarters (p. 114, 180, 136, 70, 75, 111, 119, 428ff).

D. C. O'G.

* * *

STEPHEN FOOT. — *Ma Vie a commencé hier*. Paris, Librairie Plon, 1935. In-12, 260 pages.

Ce livre raconte l'expérience religieuse d'un membre du « groupe d'Oxford ». Il nous la décrit comme une acceptation du défi lancé par le Sauveur de nous abandonner totalement à Lui. « Il faut que vous naissiez de nouveau, a dit le Christ, et je saisis maintenant la vérité de cette parole. Je crois que c'est l'expérience de tout homme qui accepte de faire la volonté de Dieu, non pas seulement à l'occasion, mais toujours » (p. 235). « Des milliers de chrétiens ont pratiqué cet abandon avec fruit. C'est le remède à notre monde malade. »

Le témoignage de l'A. est sincère. Mais nous, catholiques, nous ne pouvons admettre cette expérience comme authentiquement chrétienne. Elle n'est pas conforme aux exigences de l'Evangile. Elle ne peut ouvrir au régénéré les portes du vrai Royaume des cieux établi sur cette terre par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

J.-C. L.

* * *

LÉON GÉRIN. — *Le Type économique et social des Canadiens. Milieux agricoles de Tradition française*. Montréal, Editions de l'A. C.-F., 1938. In-12, 218 pages.

M. Léon Gérin est un travailleur: voilà la conclusion qui s'impose au lecteur de la page liminaire du *Vocabulaire pratique de l'anglais au français*. L'éditeur, M. Albert Lévesque, y donne un résumé compact de l'œuvre de M. Gérin et, à la fin, il souhaite que son travail soit bientôt suivi de productions qui synthétiseront la substance de ses nombreuses et précieuses études sociales.

Le souhait est en voie de réalisation. M. Gérin entreprend un ouvrage intitulé *Le Type économique et social des Canadiens*. Le premier volume porte, comme sous-titre, *Milieux agricoles de Tradition française*.

C'est une série de cinq études, esquissant des exemplaires bien caractérisés de la famille et de la paroisse au Canada français: *le paysan du bas Saint-Laurent, colonisateur du Saguenay; l'habitant casanier du cours mitoyen du fleuve; le cultivateur progressiste, au carrefour des routes de la vallée; l'émigrant déraciné, en bordure à la zone vallonneuse du Sud; l'exploitant émancipé du pays des hauts tributaires de la Saint-François*.

L'auteur a recueilli lui-même, sur place, à des époques et en des situations séparées par de notables intervalles, une vaste quantité de matériaux, qu'il coordonne et synthétise en spécialiste des sciences sociales et économiques. De cette synthèse sort une « image fidèle et parfois assez frappante de l'habitant de la province de Québec », un portrait que ne sauraient négliger ceux qui s'occupent des problèmes sociaux et économiques propres au Canada français. Ce premier volume n'est peut-être pas très épais — deux cent dix-huit pages, — mais tout y est serré, condensé. Partout on se sent en contact avec le chercheur érudit, formé à la grande école, soucieux de communiquer son information en toute objectivité, sans amplification de pur ornement.

L'ouvrage de M. Gérin est un complément nécessaire de la grande et de la petite histoire. Il est un documentaire de tout premier ordre, « une œuvre essentielle dans notre littérature, . . . sans parallèle » (M. Pierre Daviault).

Ajoutons que non seulement les gens d'étude le liront avec intérêt, mais également, entre autres, les bons « vieux » de tant de familles canadiennes urbaines, qui reconnaîtront, en parcourant ces pages, la terre de jadis, l'ancienne maison, le rang et la paroisse de leur jeunesse.

Le style est clair, ferme, agréable, le vocabulaire riche, technique, sans l'exagération toutefois qui rebuterait le lecteur moyen. Le mot juste est toujours là, spontané, qu'il s'agisse même de géologie et d'agronomie.

Pourquoi les jeunes ne liraient-ils pas ce volume? Ils y puiseraient, entre autres choses, une leçon d'observation, cette habitude d'attention si généralement déficiente et que leurs maîtres s'évertuent à développer chez eux.

F.-X. M.

* * *

Contributions to Canadian Economics. Vol. VII, 1934. Toronto, The University of Toronto Press, 1934. In-8, 186 pages.

This is the last volume of a valuable series of studies in Canadian economics. The work that the professors of the University of Toronto began in 1928 prepared the way for a quarterly publication, *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, which was founded in February 1935, and which continues the *Contributions to Canadian Economics*. Besides a useful biography of current publications on Canadian economics, this book, of some 185 pages, contains six authoritative articles on topics of special interest to the Canadian economist: *The No Par Value Share under the Dominion Companies Act*, by R. G. H. Smails and T. D. Blair; *English Land Tenure on the North American Continent*, by Norman Macdonald; *Statistics of Public Debt in Canada*, by D. C. MacGregor; *Constructions of Railways in Canada. Part II. From 1885 to 1931*, by M. L. Bladen; *Economics in Academic High Schools*, by A. F. W. Plumptre; *Review of Economic Text-books for Use in Canadian High Schools*, by A. F. W. Plumptre and A. E. Gilroy.

A.-L.-M. D.

* * *

LOUIS CHARVET. — *Le Groupe d'Equipes. Memento pour les Chefs locaux*. Paris, Editions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie. In-12, 43 pages.

Exposé clair et précis des principes et de la technique à suivre en action sociale. En faisant les adaptations qui s'imposent pour notre pays, nos apôtres de l'action catholique y trouveront des renseignements précieux.

L. C.

* * *

AXEL LEONARD MELANDER, Sc. D. — *Source Book of Biological Terms*. New York, College of the City of New York, 1937. In-8, 157 pages.

The head of the department of biology in City College, New York, has written this very useful technical dictionary. Sixty-one pages deal delightfully with nomenclature, taxonomy, terminology, derivations, meanings, homologies, etc., and the influence of ancient customs and beliefs and misconceptions upon definitions is most illuminating. The first part also treats of accentuation, pronunciation, suffixes, prefixes and plurals.

The second part contains an « alphabetic list of the components of biological vocabulary » and the book should be on every biologist's bookshelf. Indeed every library might well add this to its collection alongside Soule, Crabbe, Roget, Fernald, Hart-rampf, etc.

D. C. O'G.

* * *

ROBERT STOCK. — *Traité d'Arithmétique à l'usage des Candidats au Baccalauréat et aux Ecoles spéciales*. Première partie. *Les Nombres entiers*. Montréal, Ecole des Hautes Etudes commerciales, 1934. In-8, 199 pages.

L'ensemble des nombres rationnels, par opposition à celui des irrationnels, est formé par les nombres entiers et fractionnels, positifs ou négatifs, y compris le signe numérique zéro. M. Stock, dans la première partie de son *Traité*, parle exclusivement des nombres entiers. Ce premier volume porte d'abord sur leurs opérations, et, dans un deuxième livre, il est question de leurs propriétés.

Certes, l'auteur ne s'adresse pas à des élèves qui ignorent le mécanisme pratique des quatre opérations simples de l'arithmétique. Tout en exposant son sujet, il vise essentiellement à familiariser l'étudiant des écoles spéciales de demain avec une méthode. Or nul n'ignore que dans les sciences exactes, la méthode est un facteur primordial. Les jeunes qui se destinent à ces écoles trouveront dans le livre de M. Stock un guide précieux et du coup un texte intéressant.

L'ouvrage mènera l'étudiant sérieux à réfléchir profondément sur les opérations fondamentales contenues dans l'idée de nombre: l'élève sera de ce fait plus en mesure de s'attaquer aux problèmes souvent complexes des mathématiques supérieures.

L. O.

* * *

RODOLPHE GENDRON, O. M. I. — *Harmonie des Couleurs pour les Commencants*. Ottawa, Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1938. In-4, 12 pages.

De grand format cette élégante brochure, imprimée aux ateliers du *Droit*, offre aux élèves du cours secondaire une solution au problème que présente l'étude de la théorie des couleurs et l'art de les combiner. L'auteur y traite tour à tour de la rose des couleurs, de leur valeur, de la proportion dans leur usage, des teintes et des tons, des harmonies monochromatique, analogique et complémentaire, et finalement il présente un schéma chromatique fort ingénieux. Dans la peinture, c'est la couleur « pigmentaire » qui intéresse l'artiste; dans le spectre, c'est plutôt la couleur « lumière » qui retient l'attention du physicien. Dans un cas le vert est couleur secondaire, dans l'autre il est primaire. Certains théoriciens, comme le Dr Ostwald, ont cherché à résoudre le problème en composant une rose des couleurs faite de quatre couleurs primaires — le rouge, le blanc, le vert marin et le jaune, — et de quatre secondaires — l'orangé, le violet, la turquoise et le vert tendre. Le R. P. Gendron s'en tient à la classification traditionnelle de la théorie « pigmentaire », d'ailleurs acceptée dans la plupart des milieux artistiques. La disposition de la matière révèle, chez l'auteur, un souci de bon pédagogue et de bon philosophe, puisque l'aspect « savoir » reçoit sa part d'attention, tout comme l'aspect « faire ». Les principes sont exprimés clairement et succinctement. Sans doute l'auteur suppose-t-il qu'ils ne sont que des conclusions auxquelles l'élève pourra arriver après une démonstration présentée par le maître. Les exercices pratiques sur l'emploi des couleurs doivent s'exécuter, d'après des directives précises, sur des diagrammes formés tantôt de cercles, tantôt de rectangles. Le papier à dessin de bonne qualité permettra à l'élève de se servir de la brochure et comme précis de l'harmonie des couleurs et comme cahier de devoirs.

R. S.-D.

* * *

LUCIE CLÉMENT. — *Seuls*. Montréal, Editions Beauchemin, 1937. In-12, 223 pages.

Le nouveau livre de M^{lle} Clément, *Seuls*, est un roman psychologique d'une profondeur étonnante, chez nous assez rare; voilà ce qui le rend attrayant et saisissant, ce qui en garantit le succès.

L'intrigue est peu compliquée. Giovanni est un Italien établi au Canada en raison de son indépendance de caractère et résolu à y faire fortune. Il rencontre Chantal,

filles d'une riche famille de Montréal et l'épouse quelques mois plus tard. Un enfant naît, et le jeune ménage vit dans l'intimité et le bonheur. Le mari, succédant à son beau-père, s'enlise dans les voies dangereuses de la spéculation et aboutit à une faillite. Il s'enfuit.

Et le voilà seul par le monde, courant à tout hasard et se traînant lamentablement à travers diverses aventures. Chantal reste à Montréal, isolée dans la vie.

Giovanni avait été un enfant terrible: « J'avais autrefois horreur de toute discipline. Mon sang bouillait dans mes veines à la moindre réprimande. Impulsif, rebelle, . . . je ne vivais que de hasardeuse chevauchée à travers un désert imaginaire. Je n'avais faim et soif que de folles ardeurs. Mon père désespérait de jamais mater le garçonnet indomptable que je devenais. . . »

Indomptable, rebelle, passionné, il l'était déjà enfant, et il restera tel au cours de la vie. Il sera toujours attiré à la fois par l'attrait naturel de son épouse et par celui de l'infidélité. Et le plus lamentable, c'est qu'il refoulera le souvenir de Chantal et se laissera entraîner par son ardeur violente pour Judith Demouth, une jeune Anglaise qu'il a rencontrée à Paris et qui fut subjuguée par ce bel étranger. Lors de son voyage à Rome, il descend encore davantage, jusqu'au moment où se produit une certaine réaction de conscience, fruit du patriotisme. Il veut mourir pour son pays et va combattre en Ethiopie. Il se rapproche de l'Eglise, mais tirailé jusqu'à la fin, il doute de son salut.

Giovanni est un triste sire, bien sentimental, renfermé dans sa mélancolie; il ne ferait pas bon de le présenter à de trop jeunes lecteurs. Son âme est analysée profondément par l'auteur, mais on n'y voit guère d'évolution; et cela, en dépit de ses courses et de ses désenchantements.

Chantal a ses torts envers son mari, elle demeure cependant beaucoup plus digne. Elle est affligée et d'une sensibilité aiguë, mais entièrement dévouée à son fils Lino.

Le lecteur aimerait une étude aussi poussée dans un milieu plus nôtre, avec plus de mouvement, de progrès par l'intérieur. L'impression générale serait moins pénible alors, plus salutaire aussi.

Le style est agréable, et M^{lle} Clément a sûrement une grande facilité d'écrire et une réelle sincérité. Voilà ce qui rend son livre intéressant. Ses personnages sont vibrants de sensibilité, de naturel: ils sont vivants, palpitants.

La trame nous surprend. On s'attache à Chantal qu'il faut tout de suite quitter pour suivre Giovanni. Et les deux restent à distance. Cela finit ainsi. Le lecteur, au début, éprouve parfois des difficultés à se retrouver dans le passage d'un alinéa à un autre. Il ne peut s'empêcher de dire: « Où sommes-nous? » Plus loin, ce malaise disparaît et le récit se poursuit plus serré, plus normal.

Attendons un nouveau livre de l'auteur, ayant les mêmes qualités de style et la même vie, avec une trame plus nette non dans l'ensemble, mais dans l'évolution des détails.

J.-A. T.

* * *

ULRIC-L. GINGRAS. — *Du Soleil sur l'Etang noir*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-8, 180 pages.

Bon recueil de poèmes, descriptifs pour la plupart, où se révèle un grand talent d'observation. Ce sont des sujets de chez nous que nous avons vus bien des fois peut-être, mais sans y remarquer certains détails, certaines beautés qu'un poète est seul à noter. Lire ces morceaux est un repos et un agrément tant ils sont bien écrits, simples et captivants tout à la fois.

G. M.

* * *

RENÉ CHOPIN. — *Dominantes*. Montréal, Editions Albert Lévesque. In-12, 164 pages.

Des poésies! Plusieurs offrent un certain intérêt; d'autres franchement nous laissent indifférents: c'est que trop de fantaisie s'y trouve ou que la matière est pauvre. On oublie aussi que l'art véritable, l'art qui demeure consiste à porter ses sensations et ses sentiments au point qu'ils cessent d'être individuels et deviennent ceux d'un grand nombre, sinon de tous. Pour en arriver là, il faut sentir profondément, aller au delà des surfaces. Il reste que M. Chopin a un grand talent de versificateur et beaucoup d'imagination; il est à souhaiter qu'il se complète un jour.

G. M.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

J. RENIÉ, S. M. — *Manuel d'Ecriture sainte*. Tome IV. *Les Evangiles*. Lyon, Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1934. In-12, 683 pages.

Dr. EDMUND KALT. — *Biblische Archäologie*. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie, 1934. In-8, XII-156 pages.

La douloureuse Passion de N.-S. Jésus-Christ d'après les Méditations d'Anne-Catherine Emmerich. Traduction intégrale par M. l'abbé De Cazalès. Quarante-sixième édition. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-12, 376 pages.

P. MARIANUS DE LAMA, O. S. A. — *S. Augustini Doctrina de Gratia et Prædestinatione*. (*Ex Opere imperfecto contra Julianum excerpta*.) Taurini, Ex Officina Libraria Marietti, 1934. In-8, VIII-155 paginæ.

EUGÈNE DUPLESSY, chanoine. — *Exposé de la Religion*. Livre troisième. *La Grâce par les Sacrements dans l'Eglise catholique*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-14, X-510 pages.

RENÉ DUBOSQ, P. S. S. — *Les Etapes de la Vie Chrétienne ou Présentation analytique du Sacramentaire catholique*. I. *Le Baptême*. II. *La Confirmation et la Communion eucharistique*. Paris, Desclée et Cie, 1934. In-16, XXXVII-242 et XVIII-342 pages.

FRANCISCUS TER HAAR, C. SS. R. — *Casus Conscientiæ de Præcipuis hujus Ætatis Peccandi Occasionibus*. Taurini, Ex Officina Libraria Marietti. 1934. In-8, VIII-184 paginæ.

Abbé PAUL THÔNE. — *Sur le Cœur de notre Sauveur. Lectures et Méditations sur l'Esprit de la Réparation*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1934. In-12, 271 pages.

H. RIONDEL, S. J. — *Pax Vobis. Aux âmes inquiètes*. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1934. In-12, 302 pages.

EDWARD MONTIER. — *Jeune Travailleur, Elève-toi! (Pour un humanisme moderne)*. Paris, Editions « Education intégrale », 1934. In-12, 255 pages.

EDWARD MONTIER. — « *Rebâtis ma Maison*. » *Aux Jeunes, pour une Société Chrétienne*. Paris, Editions « Education intégrale », 1934. In-12, 193 pages.

ELISABETH DUPEYRAT. — *Ceux-là... Mes Frères... (Journal d'une travailleuse sociale)*. Paris, Editions « Education intégrale », 1934. In-12, 168 pages.

R. P. FRANÇOIS NEPVEU, S. J. — *Retraite spirituelle pour les Personnes religieuses et pour celles qui aspirent à une plus grande Perfection, sur l'Importance de se donner tout à Dieu sans réserve*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-32, 340 pages.

P. M. LEONE CICCHITTO. — *Il Pontefice Clemente XIV.* Roma, *Miscellanea Francescana*, 1934. In-12, 129 pagine.

M.-M. D'ARMAGNAC. — *Les Portes Antiques.* — Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. Format 18 x 10, 240 pages.

Chanoine MARCHAND. — *La Faillite initiale du Protestantisme. (Aperçu Historique et Doctrinal.)* Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-12, XVI-259 pages

D.-E. MISSEREY. — *Sous le Signe de l'Hostie. La Mère M.-M. Doëns, moniale bénédictine.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1934. In-12, XV-229 pages.

PIERRE-MARIE BRETONNET. — *Aux temps héroïques de l'apostolat des campagnes. Le Chanoine Mangou et la première Communauté sacerdotale de Larchant.* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-8, XXI-199 pages.

G. JOANNÈS. — *Deux Ames vers les Cimes. Histoire vécue.* Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-12, VIII-229 pages.

PIERRE SCHAEFFER. — *Clotaire Nicole, 1910-1932.* Paris, Editions de la *Revue des Jeunes*, 1934. In-12, 251 pages.

JEAN BRUCHÉSI. — *L'Epopée canadienne.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-8 carré, 206 pages.

GEORGES LANGLOIS. — *Histoire de la Population canadienne-française.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 309 pages.

MARIUS BARBEAU. — *La Merveilleuse Aventure de Jacques Cartier.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 117 pages.

PIERRE BENOÎT. — *La Vie inspirée de Jeanne Mance.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 213 pages.

ANDRÉ LICHTENBERGER. — *Montcalm et la Tragédie canadienne.* Paris, Librairie Plon, 1934. In-8, VIII-244 pages.

L'abbé IVANHOË CARON. — *Monseigneur Joseph-Octave Plessis. — Sa Famille.* Ottawa, La Société Royale du Canada, 1937. In-8, pages 97-117.

Abbé ELIE-J. AUCLAIR. — *Saint-Jérôme de Terrebonne.* Saint-Jérôme, L'Imprimerie-Photogravure J.-H.-A. Labelle, 1934. In-8, 365 pages.

RENÉ FANDRICH. — *L'Ecole primaire supérieure. Un chapitre de l'histoire de l'enseignement au Canada.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 183 pages.

G. DWELSHAUVERS. — *L'Etude de la Pensée. Méthodes et Résultats.* Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-8, 230 pages.

MARTIN KEILHACKER. — *Le Maître idéal d'après la Conception des Elèves. Recherche expérimentale.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeurs, 1934. In-12, 323 pages.

J. WILBOIS. — *La Psychologie au service du Chef d'Entreprise.* Paris, Librairie Félix Alcan, 1934. In-12, VIII-242 pages.

HYAC. MARÉCHAL, O. P. — *Figure du Scoutisme en France*. Paris, Editions Spes, 1934. In-12, 100 pages.

ALBERT MULLER, S. J. — *Essais d'Organisation corporative*. Montréal, L'Ecole Sociale Populaire, 1934. In-12, 104 pages.

ADRIEN GRATTON. — *Le Mouillage du Capital*. Montréal, L'Ecole Sociale Populaire, 1934. In-12, 95 pages.

G. BONTOUX. — *Les Aveux de J.-J. Rousseau sur des questions capitales de l'heure présente*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-12, VI-69 pages.

S. E. le cardinal VERDIER. — *La Question scolaire*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Editeurs, 1934. In-12, 161 pages.

D^r RAOUL DE GUCHTENEERE. — *A propos de la Loi allemande sur la Stérilisation*. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1934. In-8, 29 pages.

Abbé RÉMY. — *Voyage dans les merveilles de l'espace*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-8, VI-77 pages.

ATHANASE DAVID. — *En Marge de la Politique. (Recueil de Discours.)* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 183 pages.

Mgr CAMILLE ROY. — *Morceaux choisis d'Auteurs canadiens*. Montréal, Librairie Beauchemin, 1934. In-12, 443 pages.

LOUIS DANTIN. — *Poètes de l'Amérique française. Etudes critiques. (II^e Série.)* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 196 pages.

AUGUSTE PETIGAT. — *Le jeune Vicaire d'Aoste*. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1934. In-12, 96 pages.

RONALD A. KNOX. — *Le Cadavre dans le Silo*. Traduit de l'anglais par Stéphanie Chandler. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1934. In-12, 218 pages.

ALBERT et GERMAINE ACREMANT. — *Quatre Comédies en un ou deux Actes. — Chut! voilà la Bonne. — Deux Réveillons. — Mon Repos. — Une Femme dépensière.* Paris, Librairie Plon, 1937. In-12, 141 pages.

L'abbé ETIENNE BLANCHARD. — *Manuel du Bon Parler*. Montréal, Les Frères des Ecoles chrétiennes. In-12, 112 pages.

Premier Bulletin bibliographique de la Société des Ecrivains canadiens. Année 1937. Montréal, *Le Devoir*, 1938. In-14, 12 pages.

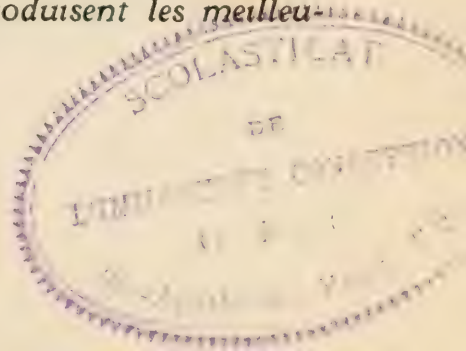
Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Quelques Pierres de Doctrine

PAR SON ÉMINENCE LE CARDINAL VILLENEUVE

Les Révérends Pères Oblats de l'Université d'Ottawa viennent d'inaugurer une série de publications d'un grand intérêt. Deux volumes ont paru: le chevalier Pierre Le Moyne, sieur d'Iberville, par le regretté Père Louis Le Jeune, et les Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies, par le Père Georges Simard. Une dizaine d'autres sont en préparation et c'est l'un d'eux: Quelques Pierres de Doctrine, par Son Eminence le Cardinal Villeneuve, qui me vaut l'honneur de figurer au sommaire de cette Revue.

Les Oblats de Marie-Immaculée prennent ainsi brillamment possession d'un nouveau champ de labeur. Ministère des villes et des campagnes, retraites paroissiales et pastorales, éducation secondaire de la jeunesse, ils se sont déjà signalés depuis longtemps dans l'apostolat le plus fructueux et le plus varié. Ce que l'on sait mieux peut-être, depuis qu'ils ont eu la bonne fortune de rencontrer un historien à leur taille, c'est qu'avec leurs missions de l'Ouest ils ont été les acteurs désintéressés, tenaces, souvent héroïques de l'une des épopées les plus émouvantes qui se puisse lire. Ils prennent aujourd'hui l'initiative d'une autre forme d'action. A certains égards, est-elle beaucoup plus facile que celles qui l'ont précédée? Je ne pose pas la question pour la discuter bien qu'elle ne manque pas d'intérêt. Il me suffit de remarquer que cette nouvelle forme d'action est le signe de la maturité. Dans ma pensée cela signifie que la solide culture dont elle témoigne ne s'explique que par le développement extraordinaire et continu de la province canadienne des Oblats. Cette province en est arrivée à ce point où elle dispose de besognes fixes comme celle du haut enseignement, et de ressources de toute nature qui lui permettent de laisser à leur tâche ses travailleurs intellectuels. Dans cet ordre de choses rien ne s'improvise, ni les hommes ni les œuvres, et le temps laisse vite disparaître ce qu'on a fait sans lui. Ce sont les terres constamment amendées et patiemment enrichies qui produisent les meilleu-



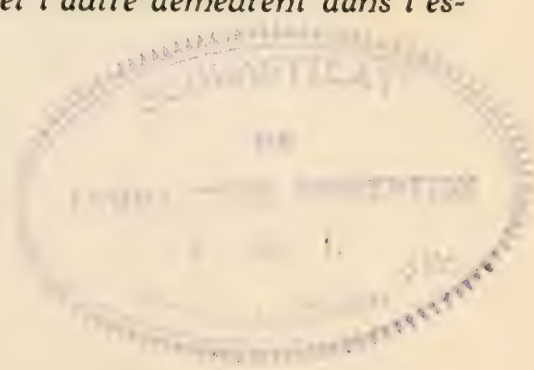
res récoltes. Quelqu'un s'étonnait un jour devant un grand peintre, qu'il pût faire une admirable figure en quelques traits de crayon. « Il n'y a pas dans ce dessin, reprit l'artiste, que les cinq minutes que j'ai mises à le faire, mais les cinquante ans que je dessine. » C'est la loi, et c'est pour l'avoir observée que les directeurs de l'Université d'Ottawa peuvent offrir au public des œuvres si remarquables à tous égards. Ceux-là se réjouiront qui ont le goût des belles productions de l'esprit, soignées, finies, ordonnées et pleines. J'en connais d'autres qui s'arrêteront de préférence à la pensée que l'Université d'Ottawa occupe le poste stratégique des défenses de première ligne et qu'il lui sied, pour toutes sortes de raisons, d'être dans son domaine propre une lumière et un point d'appui.

Ces réflexions me sont venues spontanément pendant que je parcourais l'ouvrage du Père Le Jeune, fait de main d'historien et dont la compétence rend mieux que ses devanciers justice à son héros, et celui du Père Simard avec ses synthèses de doctrine, qui supposent tant de réflexion, de recherches, d'études de détail, et une si belle vigueur d'esprit. Je pourrais me laisser aller ainsi au cours qui m'entraîne, si je ne me rappelais que l'on m'invite à présenter aux lecteurs de cette Revue le troisième livre de la série, celui de Son Eminence le Cardinal Villeneuve: *Quelques Pierres de Doctrine*. Son Eminence a pris soin, dès l'avant-propos, de fixer nettement le but qu'Elle se propose en le publiant: « démontrer la solidité manifeste d'une doctrine, le thomisme, sur les fondements de laquelle l'auteur est convaincu qu'il faut bâtir tout l'édifice de la pensée philosophico-chrétienne ».

Le livre se compose de morceaux publiés au gré des circonstances, mais dont cette intention première assure la forte unité. Le lecteur trouvera sans doute que le thomisme a rencontré un interprète et un défenseur de bien haut mérite. Saint Thomas s'est demandé un jour: « À qui faut-il attribuer plus d'importance dans la vie de l'Eglise? À ceux qui ont charge d'âmes ou aux professeurs de théologie? » Il distingue l'architecte qui élabore un plan et conduit une entreprise, des ouvriers qui construisent réellement l'édifice. De toute évidence, c'est le premier qui l'emporte. « Ainsi en est-il dans la construction de l'Eglise », ajoute le saint docteur. « À côté des évêques, les professeurs de théologie qui recherchent et enseignent comment les autres doivent conduire les âmes, y jouent le

rôle d'architecte. » Cela se comprend du reste. Les dons naturels, à condition qu'ils soient stimulés et développés constamment par l'étude et la réflexion, la fréquentation prolongée d'une doctrine, la mission de la livrer à d'autres pour qu'elle soit comprise et goûtée, finissent par créer la vraie maîtrise. C'est en enseignant que l'on apprend le mieux. Le professeur devient maître des idées aussi bien que des termes dans lesquels il les enveloppe; et quand c'est dans la compagnie de saint Thomas, ce génie souverain, qu'il a vécu, il acquiert comme de source l'exactitude de la pensée, la sévère ordonnance du raisonnement, la précision, la clarté, et ce que l'on peut appeler la sensibilité doctrinale. Il tient ainsi dans la formation de l'élève un rôle de premier plan. C'est une théorie chère à Newman qu'il n'y a pas de livre, si bien composé soit-il, qui puisse répondre à toutes les questions qu'un esprit peut se poser à lui-même sur un sujet un peu étendu. D'autre part, a-t-on jamais réfléchi à ce qu'ajoutent à la compréhension d'un sujet le ton, la voix, l'attitude, le regard, toute la présence agissante d'un maître, quand la vérité communiquée à l'esprit de l'étudiant par les yeux, les oreilles, l'imagination, le cœur, la raison, est pour ainsi dire imprimée et scellée à loisir par la répétition, l'interrogation, la correction, l'explication, et devient de la vie communiquée à quelqu'un qui vit. Et jusqu'à ce que nous ayons inventé, conclut Newman, une sorte de daguerréotype intellectuel qui reproduise fidèlement le cours de la pensée, ses contours, sa forme, les traits de la vérité aussi complètement et d'une manière aussi détaillée que l'appareil photographique reproduit l'objet sensible, il faut recourir au maître de la sagesse pour apprendre la sagesse.

Je m'aperçois que je viens de tracer le portrait de l'auteur, qui a été longtemps professeur et maître de sagesse au surplus pour un grand nombre d'étudiants qui seront heureux de retrouver dans ces pages un esprit et un accent qu'ils n'ont pas oubliés. Après une longue carrière Son Eminence peut en toute rigueur s'appliquer la parole de saint Paul: *Ut sapiens architectus fundamentum posui*. Ses élèves n'auront eu qu'à bâtir sur le fondement qu'il a établi; il leur a donné avec l'amour d'une doctrine, une mesure de jugement. L'une et l'autre demeurent dans l'estime de l'Eglise de tout premier ordre.



*Je m'en voudrais de ne pas signaler en terminant le chapitre: *Ite ad Thomam*, qui rappelle de la façon la plus opportune les directions de l'Eglise relatives au thomisme. Sans parti pris d'école et sans interprétation tendancieuse, nous devons nous y tenir. Si j'osais, c'est dans le même esprit que je reprendrais après Son Eminence la même exhortation: *Ite ad Thomam*. Il y a dans le thomisme des doctrines et une méthode, et toutes deux ont fait leurs preuves. Nous sommes ici, sur le terrain philosophique, en présence d'une doctrine rationnelle qui est l'œuvre d'un contemplatif et d'un saint. En mettant l'accent sur l'aspect philosophique de la doctrine, l'on a voulu faire parfois de saint Thomas une sorte de rationaliste chrétien. Sous le prétexte qu'il était opportun de défendre la philosophie du moyen âge du reproche d'avoir confondu philosophie et théologie, l'on croyait nécessaire de prêter en particulier à saint Thomas quelque philosophie séparée, ne relevant que de la raison et qui dans ses principes ne doit pas plus à la vérité révélée qu'à n'importe quelle autre science. Saint Thomas se serait indigné, à coup sûr, de ce divorce, lui qui a pensé avec son esprit et avec sa foi. Il n'a pas été moins grand pour avoir imposé au premier l'action régulatrice de la seconde. C'est un penseur qui s'illumine dans la contemplation savoureuse de son divin Maître. Pour un homme d'Eglise, il demeure le meilleur initiateur et le plus complet à la vie de l'esprit.*

Ceux qui ont eu le plaisir de lire ou d'entendre le drame de Ghéon: le Triomphe de saint Thomas, n'ont pas perdu le souvenir de cette procession de systèmes philosophiques qui défilent sous les yeux. Les uns et les autres sont marqués par le dramaturge d'un trait juste et profond. Simples divagations d'esprit ou exaltation du sens propre, ils manquent tous de cette lumière directrice et de cette discipline de pensée si remarquables chez saint Thomas. Le grand docteur demeure le maître. Il nous a laissé un monument d'une architecture puissante, d'un plan cohérent et profond, d'une logique impérieuse. Il est déjà merveilleux, quand on l'étudie en lui-même; il est hors de pair quand on le compare.

† Georges GAUTHIER,

archevêque coadjuteur de Montréal.

Archevêché de Montréal,
le 15 avril 1938.

Promenade en forêt

LA NUIT EN AMÉRIQUE

(Chateaubriand, *Le Génie du christianisme*, I^{re} P., L. V, ch. 12.)

Du point de vue de la publicité, les écrivains se partagent en deux groupes. L'un garde pour lui-même ses pensées, après les avoir revêtues de termes et d'expressions. L'autre, incapable de jouir de son bien en égoïste, sent le besoin de faire éprouver à ses semblables les impressions qu'il a ainsi confiées à ses feuillets.

Publiciste ou simple auteur de cabinet, l'écrivain n'a été d'abord l'un ou l'autre qu'à une condition essentielle. Son âme est un miroir, mais un miroir doué d'intelligence. S'il faut qu'il ait au préalable reçu l'influence des objets extérieurs, il faut aussi qu'il les ait ensuite marqués de son empreinte. Cette empreinte de son âme sur les objets constitue le choix, l'ordonnance, l'idéalisation, comme l'influence des objets sur son âme lui fournit les éléments de l'invention.

Trois ordres de choses contribuent à éveiller ainsi l'activité de l'écrivain. Le premier, c'est Dieu, l'Etre infiniment parfait; celui-là, l'écrivain l'atteint seulement d'une façon médiate et successive, il n'en possède qu'une connaissance sensible et fragmentaire. L'humanité étale au second plan les beautés et les tares de sa vie physique, les vices et les vertus de sa vie morale. La nature enfin propose à l'écrivain ses phénomènes perpétuellement changeants, ses rapports avec l'homme, ses relations avec Dieu.

Ce triple objet, l'artiste le rejoint par des avenues nombreuses; la philosophie leur a donné le nom, significatif on ne peut plus, de facultés ou de puissances. L'homme est un être double. Il est un corps. Cinq

sens sont placés à la périphérie de son organisme; ils semblent les cinq portes par où le vaste monde extérieur vient s'unir à son petit monde intérieur. Il est esprit. Son intelligence saisit la vérité ou la fausseté des êtres que le monde lui apporte; elle discerne ceux qui contrarient sa nature de ceux qui lui conviennent. La volonté le pousse vers ceux qu'il doit s'approprier et le détourne de ceux qui lui seraient funestes. Il est esprit et corps. Sa sensibilité sert de couloir par où le monde, ayant franchi les portes des sens, se rend jusqu'à l'esprit pour ébranler la volonté. Dans sa mémoire s'accumulent, comme en un atrium, tous les trésors ainsi acquis. Et l'imagination éclaire ce sombre dépôt pour rendre présentes à l'esprit les impressions passées, conservées par le souvenir.

L'imagination ne se borne pas à illuminer les objets entassés dans la mémoire; elle fait aussi apercevoir à l'esprit les relations, d'abord inconnues, qui les unissent. Combinant même des images matérielles, elle crée véritablement des objets nouveaux. Par exemple, l'oreille a un jour perçu le bruit argentin de l'eau qui glisse sur les cailloux d'émail d'un ruisseau. L'œil a vu le sang d'une victime impuissante couler sous le dard d'un meurtrier. L'imagination associe ces deux images déposées dans le creuset de la mémoire. Avec ces deux éléments préalables, elle fabrique cette chose qui n'existe nulle part, si ce n'est dans le cerveau de l'écrivain: un ruisseau de sang. De là procèdent les deux désignations courantes de cette faculté, à la fois créatrice et reproductrice.

Cette double fonction de l'imagination en fait l'une des puissances les plus importantes du génie littéraire, l'indispensable collaboratrice de l'esprit. Aussi les auteurs qui en ont traité, Chénier et Delille dans leurs poèmes, Souriau dans son livre, Longhaye dans sa *Théorie des belles-lettres*¹, ont-ils insisté sur son rôle. Ils l'ont démontré: plus elle est apte à reproduire fidèlement les impressions une fois reçues, plus elle arrive à découvrir de relations secrètes entre les objets, plus aussi elle aide l'écrivain à se placer au premier rang des praticiens de son art. Son unique inconvénient, c'est que, trop vive ou trop prompte, elle finit par se fatiguer au point de ne plus associer que des images incohérentes et de tomber dans l'aliénation².

¹ On aura d'ailleurs reconnu, dans tout l'exposé qui précède, une simple synthèse de la lumineuse doctrine contenue dans ce maître-livre (L. I-II; III, ch. 1-3).

² Souriau, *Sommeil et Rêves*.

* * *

De même que l'imagination de Taine ne s'est jamais épuisée à créer sans cesse des objets nouveaux, il semble que celle de Chateaubriand ne s'est jamais fatiguée soit de percevoir des impressions, soit surtout de reproduire les anciennes. Chez lui, la précision des souvenirs, même à des époques éloignées, était telle que bien peu d'écrivains l'ont égalée. La raison est facile à découvrir : bien peu d'hommes ont senti aussi vivement que lui la nature ; bien peu ont compris comme lui cette « âme des êtres inanimés »,

Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer.

Brunetière pensait sans doute à René quand il esquissait ainsi la théorie des rapports de la nature avec l'homme : « Entre ce que la première a de plus secret et le second de plus intérieur, il y a des affinités, une convenance cachée, du sensible et de l'intelligible, dirait un philosophe, qui se correspondent, qui sont le corrélatif l'un de l'autre. Tristesse ou gaieté, douleur ou volupté, joie de vivre, lassitude ou ennui d'être du monde, plaisirs légers, regrets amers, dégoût des choses, avidité d'en jouir : étant faits comme nous le sommes, il n'y a pas un sentiment humain qui ne se traduise éternellement en quelque aspect de la nature, qui n'y soit objectivé, concrété, si je puis ainsi dire, ou cristallisé³. » Pour avoir mieux éprouvé que personne « ces affinités, cette convenance cachée », Chateaubriand, contemplateur dès son enfance de la mer houleuse et du ciel gris de la Bretagne, pouvait ambitionner d'écrire plus tard, dans *les Natchez*, « l'épopée de l'homme et de la nature ». Il pouvait prétendre créer, pour la pensée française, une nouvelle forme d'expression.

Il n'y a pas manqué. Il a inventé une phraséologie nouvelle, une manière nouvelle de combiner les mots de façon à leur faire exprimer exactement des sensations non moins nouvelles. Car c'est à lui surtout que s'applique la définition de la prose artistique du XIX^e siècle, telle que tracée par M. Lanson : « Goût persistant pour tous les artifices de parole qui donnent à la phrase l'intonation sentimentale ou attendrie ou orageuse ; mais aussi besoin de force et de renouvellement qui fait accep-

³ *Evolution de la Poésie lyrique*, II, p. 120.

ter des phrases et surtout des métaphores populaires ou techniques; curiosité de la nature et de la vie qui introduit dans le style des éléments pittoresques ou même réalistes, le mot exact et concret, l'épithète locale et colorée; enfin exigence de l'oreille qui réclame, même de la prose, des modulations harmonieuses et un développement musical . . . [C'est] un effort pour *remplacer* la composition dialectique et l'ampleur oratoire par le mouvement lyrique et le nombre poétique. Au moment où le vers est encore ligoté par les règles classiques, la prose, vraiment, se met à faire toutes les fonctions du vers ⁴. »

Tout l'art de Chateaubriand tient dans ces deux tendances: substituer le style sensible au style raisonnable; faire prédominer les facultés de perception, surtout l'imagination, sur les puissances de démonstration, comme l'esprit. De cette vérité nous n'aurions pas de peine à nous convaincre en disséquant le passage du *Génie* où René analyse sa mélancolie ⁵. Nous serons peut-être suffisamment renseignés quand nous aurons expliqué en détail la page du même *Génie*, où « le magicien, l'enchanteur » décrit une nuit dans les forêts du Nouveau-Monde ⁶.

* * *

Commençons par la situer dans l'ensemble de l'œuvre. Rappelons-nous pour cela le plan du *Génie*, tel que son auteur l'a lui-même esquissé: « Quatre parties, divisées chacune en six livres, composent notre ouvrage. La première traite des dogmes et de la doctrine. La deuxième et la troisième renferment la poétique du christianisme ou les rapports de cette religion avec la poésie, la littérature et les arts. La quatrième contient le culte, c'est-à-dire tout ce qui concerne les cérémonies de l'Eglise et tout ce qui regarde le clergé séculier et régulier ⁷. »

Dans la première partie, *dogmes et doctrine*, le livre cinquième démontre « l'existence de Dieu par les merveilles de la nature ». Ces merveilles, puisque Chateaubriand est le disciple de Fénelon et de Bernardin de Saint-Pierre, ce sont les plantes, les oiseaux, les quadrupèdes et, au chapitre douzième, deux perspectives de la nature, « l'une marine, décla-

⁴ *Art de la Prose*, XV, p. 208.

⁵ II^e P., L. IV.

⁶ I^{re} P., L. V, ch. 12.

⁷ I^{re} P., L. I, ch. 1.

re-t-il, l'autre terrestre: l'un au milieu des mers atlantiques [c'est la célèbre *prière du soir à bord d'un vaisseau*], l'autre dans les forêts du Nouveau-Monde [c'est notre *nuit en Amérique*] ».

Comme on le voit par ce simple exposé de la place qu'occupe le morceau dans l'ensemble, Chateaubriand l'a écrit avec une intention apologetique, avec une pensée religieuse. Cette pensée se révèle nettement dans la dernière ligne du passage (édition définitive de 1809) : « L'âme se plaît . . . à se trouver seule devant Dieu. » L'apologiste veut nous engager à quitter momentanément le monde pour mieux sentir la présence du Créateur dans la nature. Les encyclopédistes plaçaient leurs lecteurs en face de l'homme civilisé, de l'habitant des villes; la conséquence, c'est que, voyant celui-ci dévoré de jouissances matérielles, on n'éprouve comme lui que des désirs positifs et vulgaires. Chateaubriand, en appelant le sien dans la solitude, le dispose à croire en l'immensité de Dieu et lui fait sentir que la seule poésie vraie, celle du cœur, sort de la nature même. S'il n'expose pas ici la théorie de cette doctrine⁸, il en donne au moins l'exemple. Cet exemple ne fût-il pas très juste, Chateaubriand crée chez le lecteur l'illusion de sa justesse, tant il a déployé d'art à faire de cette page l'une des plus séduisantes de la littérature française.

Il n'est que de la relire posément pour le constater.

I

Une heure après le coucher du soleil, la lune se montra au-dessus des arbres, à l'horizon opposé. Une brise embaumée, que cette reine des nuits amenait de l'orient avec elle, semblait la précéder dans les forêts, comme sa fraîche haleine.

L'astre solitaire monta peu à peu dans le ciel: tantôt il suivait paisiblement sa course azurée, tantôt il reposait sur des groupes de nues, qui ressemblaient à la cime de hautes montagnes couronnées de neige.

Ces nues, ployant et déployant leurs voiles, se déroulaient en zones diaphanes de satin blanc, se dispersaient en légers flocons d'écume,

ou formaient dans les cieux des bancs d'une ouate éblouissante, si doux à l'œil qu'on croyait ressentir leur mollesse et leur élasticité.

II

La scène sur la terre n'était pas moins ravissante: le jour bleuâtre et velouté de la lune descendait dans les intervalles des arbres, et poussait des gerbes de lumière jusque dans l'épaisseur des plus profondes ténèbres.

⁸ II^e P., L. V, ch. 1.

La rivière qui coulait à mes pieds tour à tour se perdait dans le bois, tour à tour reparaissait brillante des constellations de la nuit, qu'elle répétait dans son sein.

Dans une savane, de l'autre côté de la rivière, la clarté de la lune dormait sans mouvement sur les gazons;

des bouleaux, agités par les brises et dispersés çà et là, formaient des îles d'ombres flottantes sur cette mer immobile de lumière.

Auprès, tout aurait été silence et repos sans la chute de quelques feuilles, le passage d'un vent subit, le gémissement de la hulotte; au loin, par intervalles, on entendait les sourds mugissements de la cataracte de Niagara qui, dans le calme de la nuit, se prolongeaient de désert en désert et expiraient à travers les forêts solitaires.

III

La grandeur, l'étonnante mélancolie de ce tableau ne sauraient s'exprimer dans les langues humaines; les plus belles nuits en Europe ne sauraient en donner une idée.

En vain dans nos champs cultivés l'imagination cherche à s'étendre: elle rencontre de toutes parts les habitations des hommes;

mais dans ces régions sauvages l'âme se plaît à s'enfoncer dans un océan de forêts, à planer sur le gouffre des cataractes, à méditer au bord des lacs et des fleuves et, pour ainsi dire, à se trouver seule devant Dieu.

Bien que, pour la clarté ou même la simple commodité de l'interprétation, nous ayons sectionné en douze tableaux les trois paragraphes de l'édition définitive (1809), nous allons rattacher à l'ensemble du texte les réflexions qu'inspire cette fresque merveilleuse.

* * *

Le thème n'en est pas du tout lyrique, mais purement descriptif; il appartient à l'inspiration non de Lamartine, mais de Jean-Jacques Rousseau, qui avait remis en honneur, dans le culte de la nature, les relations de celle-ci avec l'âme humaine. Mais, ce thème, Chateaubriand le précise; l'auteur du *Génie* observe la nature à une heure déterminée, il décrit un coin de terre défini. C'est qu'il représente non pas une nuit quelconque, mais une *nuit en Amérique*.

Le développement de ce thème est d'une simplicité presque puérile. La pièce se compose de trois morceaux à peu près indépendants et distingués par trois paragraphes: l'aspect du ciel, le spectacle sur la terre, la répercussion de l'un et l'autre sur l'âme de l'observateur. Cette disposition rappelle celle du passage où, pour décrire le Mississippi ou Meschacebé, Chateaubriand étudie la rive droite, puis la rive gauche, enfin le centre du fleuve.

Les matériaux que l'auteur a enfermés dans ce triple casier sont tenus à l'extrême. Le firmament lui offre à contempler la montée de la lune au-dessus de l'horizon et sa course vagabonde, les évolutions des nuages et les constellations. Il observe, sur le sol endormi, les effets de la lumière, le calme de la rivière, de la savane et de la forêt, les bruits divers que domine le roulement de la cataracte. Quant aux impressions du spectateur, elles se réduisent au désir de la solitude suscité par le silence de la nuit.

Cette toile, si peu riche au premier abord, est encore appauvrie par quelques taches, du moins par certains détails, qui pour nous sont des taches. La grammaire actuelle ne permet plus d'écrire « la cataracte de Niagara », parce que le mot « fleuve » est nécessairement sous-entendu. Elle condamne également la tournure appliquée aux bancs d'ouate. Chateaubriand déclare « qu'on croyait ressentir *leur* mollesse et *leur* élasticité ». Le pronom personnel ne pouvant remplacer que des noms de personnes, notre logique nous aurait fait écrire : « on croyait *en* ressentir la mollesse et l'élasticité ». Mais, au début du XIX^e siècle, ces deux licences étaient encore autorisées par l'usage.

Le sujet même de *la nuit en Amérique* est donc on ne peut moins complexe.

* * *

Par quoi dès lors faut-il expliquer les éloges dont les critiques se sont évertués à la combler, la valeur qu'on lui a toujours reconnue ? N'en doutons point : tout le mérite de la page est dans l'expression, dans la combinaison des éléments qui la composent. Evidemment, nous n'avons plus affaire ici à la phrase du XVII^e siècle, qui parlait raison, ni à celle du XVIII^e, qui vibrait toute sous les coups de la sensibilité ; celle de Chateaubriand cherche un effet de beauté pure, comme celle d'ailleurs de tous les romantiques. Mais, à la différence de beaucoup d'entre eux, le « magicien » ignore la poursuite de l'art pour l'art, puisque, comme nous l'avons déjà vu et le verrons mieux encore, la pensée finale est toute pieuse et religieuse.

Et d'abord, le morceau est une page d'*architecture*, où l'artiste s'est plu à dessiner avec un soin méticuleux les *lignes* de son œuvre. La lune se montre « au-dessus des arbres ». Les nues ressemblent à « la cime de

hautes montagnes ». Les bouleaux dispersés sont comme des « îles ». Des « intervalles » détachent les groupes d'arbres; ceux-ci sont encore séparés par « la rivière ». La crête des forêts fait songer à « l'océan ». Les « habitations des hommes » coupent l'uniformité plate de la plairie, de même que « la cataracte » interrompt le cours régulier de la rivière. On le voit: à l'exemple de l'architecte, Chateaubriand se préoccupe de tracer le contour des objets. Quand il ne peut y parvenir avec le mot propre, il use volontiers du mot figuré, de la comparaison surtout.

De même, l'artiste se met à la remorque du *sculpteur* pour reproduire comme lui les *formes* et les *mouvements* des êtres qui peuplent son musée. La lune « suit paisiblement sa course ». Les nues constituent « des groupes »; elles « ploient et déploient leurs voiles »; elles « se déroulent en zones », « se dispersent » ou « forment des bancs ». Le jour « descend » parmi les arbres. La rivière « se perd dans le bois », puis « reparaît ». Les bouleaux sont « agités » et leurs touffes, qui ressemblent à des îles, sont « flottantes »; au contraire, la mer demeure « immobile ». A force d'art, Chateaubriand parvient à imiter le procédé du sculpteur italien dont l'habileté va jusqu'à vous donner l'illusion, au Campo Verano de Rome, que le linceul de son mort oscille et que flotte le drapeau de son soldat.

Débiteur de la sculpture, l'artiste se serait menti s'il n'avait pas emprunté aux *peintres* quelques-uns de leurs secrets; aussi bien toute la page est-elle à base de *couleurs*. Notons d'abord la dominante, le blanc. Les nues ressemblent à des montagnes « couronnées de neige »; elles se déroulent en zones « diaphanes » et de satin « blanc »; elles se dispersent en flocons « d'écume »; elles forment des bancs d'une ouate « éblouissante ». La lune pousse des gerbes de « lumière »; la rivière « brille » des constellations de la nuit. La lune en plus est « claire » et la mer en est une de « lumière ». — Pour tamiser cette blancheur trop uniforme, voici du bleu: la lune suit dans le ciel sa course « azurée » et le jour en est « bleuâtre ». Voici du vert: la lune dort « sur les gazons ». — Un bon peintre a toujours le soin de ménager dans son tableau des ombres, discrètes sans doute, mais suffisamment abondantes. Dans *la nuit en Amérique*, si la lune pousse des gerbes de lumière, c'est « dans l'épaisseur des plus profondes ténèbres »; et les bouleaux flottants sont des îles

« d'ombres ». — Rien ne manque à ce paysage; d'apparence monochrome, il est, sous le rapport de la couleur, l'un des plus variés.

Offre-t-il autant de variété dans les sons? Chateaubriand, qui dérobe à l'architecte le secret de la ligne, au sculpteur celui du mouvement, au peintre celui de la couleur, a-t-il cherché à rivaliser d'harmonie avec le musicien? Écoutons ce mélange de syllabes douces et sourdes: « le jour bleuâtre et velouté de la lune poussait des gerbes », ou cet autre mélange de syllabes rudes et sonores: « on entendait le sourd mugissement de la cataracte de Niagara ». Écoutons encore ces bruits qui s'accumulent « dans le calme de la nuit »: les uns légers comme un soupir, « la fraîche haleine de la brise embaumée », « la chute des feuilles », la rivière « qui coule », « le bruit d'un vent subit », « le gémissement de la hulotte »; les autres vibrants comme une fanfare, « les sourds mugissements de la cataracte ». Laissons-nous enfin bercer par le rythme enchanteur de ces phrases: les bancs étaient « si doux à l'œil qu'on croyait ressentir leur mollesse et leur élasticité »; le jour de la lune « poussait des gerbes de lumière jusque dans l'épaisseur des plus profondes ténèbres »; « la clarté de la lune dormait sans mouvement sur les gazons »; les mugissements du Niagara « se prolongeaient de désert en désert et expiraient à travers les forêts solitaires ». L'on a vanté souvent la musique mélodieuse des vers de Lamartine. A lire ces passages et d'autres encore, on a le droit de se demander si jamais le poète du *Lac* a produit, avec ses alexandrins ou ses octosyllabes, de pareils effets de sonorité.

Après avoir lutté avec tant d'arts à la fois, il n'eût manqué à Chateaubriand que d'oublier les procédés propres à son art à lui, la *littérature*. Elle prescrit la recherche des *termes* évocateurs et pittoresques, des *mots* chargés de couleur locale. Chateaubriand observe cette loi. Au lieu de dire que les nues se déploient comme des écharpes blanches, il déclare qu'elles se déroulaient en « zones », et en zones « diaphanes ». Le substantif et l'épithète, empruntés au grec, transportent ainsi dans les sombres forêts du Nouveau-Monde les effets caractéristiques des pays ensoleillés de l'Orient. L'artiste crée le mot « savane » pour représenter des prairies inconnues de l'Europe.

La littérature recommande encore d'« illustrer » sa pensée par l'emploi des *figures* appropriées au sujet. Chateaubriand les multiplie,

en les tirant des objets les plus fréquents de la nature: montagnes, vaisseaux, tissus, mer, île. Ainsi, les nues « ressemblent » à la cime des montagnes, à des bancs d'ouate, à de blanches mouettes « ployant et déployant » leurs ailes. Le jour « s'éteint » comme un flambeau. La lune « pousse » des gerbes; dans une forêt, il est tout naturel qu'elle agisse ainsi, au lieu, comme nous dirions, de « diriger » ou de « lancer ses rayons ». La clarté « dort » sur les gazons. La prairie vaste est une « mer » ; ses touffes de bouleaux, des « îles ». Et enfin, la cataracte « mugit » comme un taureau déchaîné.

La littérature prêche enfin le culte du *contraste*, comme le procédé cher aux grands maîtres. Chateaubriand, dans tout le passage, oppose la lumière à l'ombre: l'ombre de la terre qui voudrait cacher à la lune ses noirs secrets; la lumière de la lune qui enfonce ses gerbes « jusque dans l'épaisseur des plus profondes ténèbres ». Dans tout le passage aussi, l'artiste oppose, au spectacle du mouvement dans les hauteurs du ciel, celui de l'immobilité qui dort en bas sur toute la plaine.

Un exemple unique montre à quels effets prodigieux peut atteindre l'art littéraire, quand il est manié par un vrai maître. Relisons cette phrase incomparable:

Dans une savane, de l'autre côté de la rivière, la clarté de la lune dormait sans mouvement sur les gazons; des bouleaux, agités par les brises et dispersés ça et là, formaient des îles d'ombres flottantes sur cette mer immobile de lumière.

De quoi cette phrase est-elle faite? Négligeons le tour ingénieux par lequel, imitant Bossuet, Chateaubriand transforme l'épithète concrète en un substantif abstrait et fait dormir sur les gazons non pas la lune claire, mais « la clarté de la lune ». Négligeons pareillement l'insistance avec laquelle l'artiste, vrai physicien de la littérature, signale la réverbération dans l'eau des spectacles du ciel comme de ceux de la terre. Toute la phrase est un contraste perpétuel et des plus variés: contraste général entre la mer et les îles; contraste des couleurs, les îles étant d'ombres et la mer de lumière; contraste des mouvements, la mer étant immobile et les îles flottantes. Ce dernier contraste se double d'un paradoxe saisissant. D'ordinaire, les îles sont immobiles et la mer est flottante; ici, ce sont les îles qui flottent sur la mer devenue immobile. Cependant,

le paradoxe n'étonne pas; Chateaubriand a pris soin de l'expliquer dès le début de la phrase. Les bouleaux forment des îles, parce qu'ils sont « dispersés ». Ces îles semblent flottantes; c'est que les bouleaux sont « agités ». Ne soyons pas surpris qu'au contraire la savane, illimitée comme la mer, lui ressemble; que cette mer soit de lumière, puisque la lune y « dort »; que cette mer soit immobile, puisqu'elle y « dort sans mouvement ». Si jamais homme fut un lettré, avouons-le après cette analyse, Chateaubriand le fut plus que personne.

S'il s'était ici contenté de n'être que cela, il eût failli à la moitié de sa tâche; une page d'art doit être plus qu'une page de beauté pure. Elle doit pousser à la bonté, éveiller le sens parfois somnolent de la vie *morale*. Le grand mérite de Chateaubriand selon nous, dans ce passage si pittoresque par la reproduction imagée de la vie matérielle, c'est d'avoir dégagé de ces scènes physiques une impression toute *supernaturelle*; c'est surtout d'avoir réservé, pour le dernier mot de sa description, cette impression supérieure:

Dans ces régions sauvages l'âme se plaît à s'enfoncer dans un océan de forêts, à planer sur le gouffre des cataractes, à méditer au bord des lacs et des fleuves et, pour ainsi dire, à se trouver seule devant Dieu.

Sans doute, encore ici, l'écrivain se révèle un lettré de première valeur. Dans un entassement de métaphores, « s'enfoncer, planer, méditer », il peint l'âme religieuse qui s'enfuit dans les forêts, comme un moine de la Thébàïde, pour prier Dieu ou qui s'élance vers les cieux, comme un aigle, pour atteindre son trône. Il associe les termes d'après le rapport précis que chacun soutient avec l'autre, « s'enfoncer » dans « l'océan », « planer » au-dessus des « gouffres », « méditer » au bord des « lacs ». Par une transposition ingénieuse enfin, il attribue la mélancolie au spectacle lui-même, « l'étonnante mélancolie de ce tableau », alors que c'est le tableau qui provoque la mélancolie chez le spectateur. Ce sont là procédés de simple artiste.

Ce qu'il y a de vraiment intéressant dans cette phrase, encore une fois, c'est le mot final. La scène se passe dans une solitude, au milieu du calme de la nuit. L'âme y est naturellement portée à faire en elle-même la solitude, pour mieux comprendre la muette éloquence de ce silence impressionnant. Or, dans la solitude, on se rencontre toujours avec

Dieu. Aussi, au bout de cette évocation, presque mystique déjà par le calme de la nature et de l'âme, le nom divin arrive-t-il comme le couronnement naturel de la description. Il rattache le passage au livre d'où il est tiré, *Existence de Dieu prouvée par les merveilles de la nature*. Il le rattache pareillement au dessein général du *Génie*: « montrer que, loin de rapetisser la pensée, [le christianisme] se prête merveilleusement aux élans de l'âme et peut enchanter l'esprit aussi divinement que les dieux de Virgile et d'Homère ⁹ ». Il empêche la description de n'être qu'un joyau littéraire et en fait, ce que doit être tout effort de véritable écrivain, une page morale, une œuvre de foi.

* * *

Cette perfection, Chateaubriand ne l'a pourtant pas atteinte, ici plus qu'ailleurs, du premier coup; l'ascension de cette œuvre littéraire sur les hauteurs de la foi catholique a été graduelle. Nous le savons par le témoignage de Chateaubriand lui-même ¹⁰.

Nous nous en rendrions compte personnellement en comparant les unes avec les autres, comme l'ont fait Albalat, Giraud et Lanson ¹¹, les sept rédactions différentes de ce passage unique. Pour ne pas prolonger indéfiniment notre étude, rapprochons seulement l'une de l'autre la première et la sixième rédaction ¹², après nous être rappelé que Chateaubriand avait ici pour guides Volney et Bernardin de Saint-Pierre ¹³. Cette comparaison nous démontre que « le génie est une longue patience » (Buffon), parce que « la prose n'est jamais finie » (Flaubert). Les mots en caractères italiques indiquent les simples modifications, les rares additions, mais surtout les multiples soustractions.

Le premier spectacle qui s'offre à Chateaubriand est celui de la lune. Elle est la « reine des nuits »; à tout seigneur tout honneur.

⁹ I^{re} P., L. I, ch. 1.

¹⁰ Giraud, *infra*.

¹¹ Albalat, *Corrections manuscrites des grands écrivains*, ch. III, pp. 25-31; Giraud, *Chateaubriand, Etudes littéraires*, pp. 181-198; Lanson, *Art de la Prose*, ch. XV, pp. 212-218.

¹² La provenance est celle-ci: première rédaction, *Essai sur les révolutions*, Londres, 1797, II, pp. 676-678; sixième rédaction, *Le Génie du christianisme*, texte définitif de 1809.

¹³ Volney, *Ruines*, L. I; Bernardin de Saint-Pierre, *Etudes de la nature*, X; *Paul et Virginie*.

1. La lune était au plus haut point du ciel: on voyait ça et là, dans de grands intervalles épurés, scintiller mille étoiles. Tantôt la lune reposait sur un groupe de nuages, qui ressemblaient à la cime des hautes montagnes couronnées de neige.

1. Une heure après le coucher du soleil, la lune se montra au-dessus des arbres, à l'horizon opposé. Une brise embaumée, que cette reine des nuits amenait de l'orient avec elle, semblait la précéder dans les forêts, comme sa fraîche haleine. L'astre solitaire monta peu à peu dans le ciel: tantôt il suivait paisiblement sa course azurée, tantôt il reposait sur des groupes de nues, qui ressemblaient à la cime de hautes montagnes couronnées de neige.

Dans la première rédaction, la lune est accompagnée d'un cortège d'« étoiles ». Comme le cortège obstrue la marche de la reine, Chateaubriand, en se corrigeant, le supprime impitoyablement. Il avait associé à la lune une escorte inutile; il ne l'avait pas fait devancer par ces précurseurs qui annoncent toujours les grands personnages. Il ajoute donc: « Une brise embaumée » la précédait « comme sa fraîche haleine ». « La lune était au plus haut point du ciel. » Si peu qu'on observe ce flambeau de la nuit, on a vite acquis l'illusion d'une planète en mouvement. Chateaubriand corrige donc encore: La lune « monta peu à peu dans le ciel ». Elle monte, mais elle est seule maintenant; il faut donc ajouter « solitaire » et y joindre « astre », pour ne pas répéter « lune ». Elle monte, mais son ascension est graduelle; il faut donc opposer la marche au repos. Chateaubriand conserve « reposait », mais ajoute, pour faire antithèse, « suivait paisiblement sa course azurée ».

2. Peu à peu ces nues s'allongeaient, se déroulaient en zones diaphanes et onduleuses de satin blanc, ou se transformaient en légers flocons d'écume, en innombrables troupeaux, errant dans les plaines bleues du firmament. Une autre fois, la voûte aérienne paraissait changée en une grève où l'on distinguait les couches horizontales, les rides parallèles tracées comme par le flux et le reflux régulier de la mer: une bouffée de vent venait encore déchirer le voile, et partout se formaient dans les cieux de grands bancs d'une ouate éblouissante de blancheur, si doux à l'œil, qu'on croyait ressentir leur mollesse et leur élasticité.

2. Ces nues, ployant et déployant leurs voiles, se déroulaient en zones diaphanes de satin blanc, se dispersaient en légers flocons d'écume, ou formaient dans les cieux des bancs d'une ouate éblouissante, si doux à l'œil qu'on croyait ressentir leur mollesse et leur élasticité.

Le second tableau, formé par les nues, est toujours, au clair de lune, d'une parfaite blancheur. Les « plaines bleues du firmament », les grèves grises et les rides vertes de « la mer » obscurciraient cet éclat; Chateaubriand raie tout cela d'un trait de plume. Il raie de même les « innombrables troupes » qui, n'étant pas nécessairement des troupes de moutons, pourraient bien ne pas avoir la laine blanche. Il raie enfin les « grands » bancs, comme une épithète inutile; la « blancheur » de la ouate, comme suggérée déjà par l'ensemble du tableau; les zones « onduleuses », déjà contenues dans « se déroulaient ».

Cela fait, il détache par un point ce deuxième tableau du premier, il superpose les unes aux autres les trois blanches visions, « satin, écume, ouate », et il ajoute, pour les préparer, les « voiles » qui se ploient et se déploient. L'impression qui se dégage est ainsi unique; et cependant ce nouveau tableau demeure uni au premier, puisque, dans les deux rédactions, la lune continue de reposer sur ces « nues ». Les deux enfin sont pareillement unis au troisième, celui des arbres; car, si la lune repose sur les nues, elle descend dans les « intervalles ».

3. La scène sur la terre n'était pas moins ravissante: le jour *céruléen* et velouté de la lune *flottait silencieusement sur la cime des forêts*, et *descendant* dans les intervalles des arbres, poussait des gerbes de *lumières* jusque dans l'épaisseur des plus profondes ténèbres.

3. La scène sur la terre n'était pas moins ravissante. Le jour *bleuâtre* et velouté de la lune *descendait* dans les intervalles des arbres, et poussait des gerbes de *lumière* jusque dans l'épaisseur des plus profondes ténèbres.

Tout l'objet de cette phrase est d'opposer aux ténèbres de la forêt la clarté du firmament. Le premier verbe, « flottait silencieusement sur la cime », retarde cette impression antithétique; Chateaubriand efface toute la remarque et change « céruléen » décidément pédantesque.

Puisque nous sommes dans les taillis, l'expression « dans le bois » rattache tout naturellement au troisième le quatrième tableau, celui de la rivière.

4. *L'étroit ruisseau* qui coulait à mes pieds, *s'enfonçant* tour à tour sous des fourrés de *chênes-saules* et d'*arbres-à-*

4. *La rivière* qui coulait à mes pieds tour à tour *se perdait* dans le bois, tour à tour *reparaissait* brillante des constella-

sucre, et reparaissant un peu plus loin dans des clairières tout brillant des constellations de la nuit, ressemblait à un ruban de moire et d'azur, semé de crachats de diamants, et coupé transversalement de bandes noires.

tions de la nuit, qu'elle répétait dans son sein.

Aucun morceau de Chateaubriand n'a subi, croyons-nous, plus que celui-ci de retouches aussi heureuses que nombreuses. « Tour à tour » suppose un autre « tour à tour » qui n'existe pas. Il faut donc supprimer « s'enfonçant tour à tour » ou bien, en écartant le participe, compléter ce dernier; c'est le parti qu'adopte l'écrivain. La nuit, on ne s'arrête pas à distinguer les essences des arbres: les « fourrés de chênes-saules et d'arbres-à-sucre » doivent aussi disparaître. Les fourrés n'existant plus, comme les « clairières » ne servent qu'à leur faire contrepoids, elles disparaissent pareillement. Les « rubans de moire et d'azur », les « bandes noires », images de salon, sont inconvenants dans une forêt; ils détournent l'attention en l'éloignant de la rivière qui est le centre du tableau. Quant aux « crachats de diamants », l'image est trop grossière pour être conservée. Chateaubriand arrache toutes ces superfétations. L'émondage fini, nous restons en face d'un spectacle unique: celui de la rivière qui, invisible quand elle est perdue « dans le bois », reflète les étoiles, quand elle reparaît aux yeux.

Aussi la transition « de l'autre côté de la rivière » est-elle on ne peut mieux venue; en reliant à la précédente la scène qui suit, elle l'unit au tableau du firmament par le rappel de la lune.

5. De l'autre côté de la rivière, dans une vaste prairie naturelle, la clarté de la lune dormait sans mouvement sur les gazons, où elle était étendue comme des toiles. Des bouleaux dispersés ça et là dans la savane, tantôt, selon le caprice des brises, se confondaient avec le sol en s'enveloppant de gazes pâles, tantôt se détachaient du fond de craie en se couvrant d'obscurité, et formant comme des îles d'ombres flottantes sur une mer immobile de lumière.

5. Dans une savane, de l'autre côté de la rivière, la clarté de la lune dormait sans mouvement sur les gazons; des bouleaux, agités par les brises et dispersés ça et là, formaient des îles d'ombres flottantes sur cette mer immobile de lumière.

Ici, il fallait maintenir à tout prix, et seuls, les deux contrastes de l'ombre et de la lumière, du mouvement et de l'immobilité.

Or, et avant tout, « vaste prairie naturelle » est une périphrase insignifiante que remplace avantageusement « savane », un mot de couleur locale. Puis, la lune dort ; or, des « toiles » ne dorment pas ; on ne peut donc les lui comparer, et d'autant moins que la lune ne peut être « étendue » comme elles. Par leur agitation, les bouleaux doivent produire un effet d'ombre qui s'oppose à l'effet de lumière produit par « la clarté de la lune ». Dès lors, ils ne peuvent ni « se confondre avec le sol », ni « s'envelopper de gazes pales », ni « se détacher du fond de craie ». L'expression « se couvrant d'obscurité » fait double emploi avec « îles d'ombres ». Il faut donc encore supprimer tout cela.

L'opération terminée, il reste d'une part la clarté de la lune et la lumière de la mer, d'autre part l'ombre créée par les bouleaux ; c'est l'antithèse fondamentale, bien dégagée cette fois. Mais il reste aussi le contraste entre les bouleaux « agités », donc mobiles, et la lune qui dort « sans mouvement sur les gazons » assimilés, eux, à une « mer immobile ». Cette fois encore, l'impression est unique : lutte des ténèbres contre la lumière, du mouvement contre l'immobilité. Et c'est bien celle que doit causer la nuit.

Mais l'immobilité de la nuit a pour effet le silence, à moins que le silence de la nuit ne soit la cause de son immobilité. Il y a là un sixième tableau tout indiqué. Seulement, nous étions « de l'autre côté de la rivière », parce qu'on observe mieux de loin les jeux de la lune sur la terre et sur l'eau. Pour écouter maintenant des bruits discrets qui rompent à peine le silence, revenons « auprès », quitte à en entendre ensuite de plus retentissants qui se produisent « au loin ».

6. *Auprès, tout était silence et repos, hors la chute de quelques feuilles, le passage brusque d'un vent subit, les gémissements rares et interrompus de la hulotte ; mais au loin, par intervalles, on entendait les roulements solennels de la cataracte de Niagara, qui, dans le calme de la nuit, se prolongeaient de désert en désert et expiraient à travers les forêts solitaires.*

6. *Auprès, tout aurait été silence et repos sans la chute de quelques feuilles, le passage d'un vent subit, le gémissement de la hulotte ; au loin, par intervalles, on entendait les sourds mugissements de la cataracte de Niagara qui, dans le calme de la nuit, se prolongeaient de désert en désert et expiraient à travers les forêts solitaires.*

Pour ouvrir le tableau, Chateaubriand avait employé d'abord un tour tout simplement stupide. Si « tout était silence et repos », les bruits qui suivent sont une contradiction, n'ont plus de raison d'être, et le reste de la

phrase commençant par « hors » est une pure superfétation. Chateaubriand donne donc à son expression la forme conditionnelle, « tout *aurait été* », et la condition « sans la chute » s'y accole tout naturellement. Les épithètes « brusque, rares, interrompus » ne comportent aucun élément pittoresque; elles n'ont rien à voir dans une description romantique. Les « roulements solennels » éveillent l'idée d'un tambour battu avec art et en mesure, sans compter qu'ils s'opposent mal au « gémissent. . . de la hulotte »; au contraire, les « sourds mugissements » font penser à un lion rugissant, en contraste avec la hulotte plaintive. Cette fois, les deux images sont de même ordre et conviennent aux profondeurs d'une forêt. Quant à la finale si harmonieuse, il faut évidemment la conserver. La phrase alors se ramène à une antithèse unique, celle du silence auprès, du bruit au loin; mais, comme ce bruit expirait d'autant mieux qu'il se prolongeait davantage, dans un cas comme dans l'autre l'impression est unique aussi, et c'est celle du silence.

Cette impression suggère à l'écrivain le dernier paragraphe. La douceur de la solitude au dehors inspire à l'homme le désir de se faire une solitude en lui-même. C'est sur cette idée de l'âme solitaire que finira le morceau, comme il avait commencé par le spectacle de « l'astre solitaire ».

7. La grandeur, l'étonnante mélancolie de ce tableau ne sauraient s'exprimer dans les langues humaines; les plus belles nuits en Europe ne sauraient en donner une idée. *Au milieu* de nos champs cultivés, *en vain* l'imagination cherche à s'étendre, elle rencontre de toutes parts les habitations des hommes; mais dans ces *pays déserts*, l'âme se plaît à s'enfoncer, à se perdre dans un océan d'éternelles forêts; elle aime à errer, à la clarté des étoiles, aux bords des lacs immenses, à planer sur le gouffre mugissant des terribles cataractes, à tomber avec la masse des ondes, et pour ainsi dire, à se mêler, à se fondre avec toute une nature sauvage et sublime.

7. La grandeur, l'étonnante mélancolie de ce tableau ne sauraient s'exprimer dans les langues humaines; les plus belles nuits en Europe ne sauraient en donner une idée. *En vain* dans nos champs cultivés l'imagination cherche à s'étendre; elle rencontre de toutes parts les habitations des hommes; mais dans ces *régions sauvages* l'âme se plaît à s'enfoncer dans un océan de forêts, à planer sur le gouffre des cataractes, à méditer au bord des lacs et des fleuves et, pour ainsi dire, à se trouver seule devant Dieu.

Les épithètes « éternelles, terribles, sublime » sont physiques et gâtent l'expression de l'idée toute morale; « mugissant » a provoqué les

« mugissements » du tableau six; « sauvage » enfin s'applique mieux à une région déterminée qu'à la nature entière. Il faut donc élaguer les premières et mieux placer la dernière. Les verbes « se perdre, errer, tomber, se mêler, se fondre » contredisent, surtout « tomber » dans une cataracte, l'idée de la solitude; voilà donc autant d'impropriétés à écarter sans miséricorde.

Au contraire, « s'enfoncer » rappelle l'ambition qui a conduit l'ermite dans le calme du désert; « planer » fait penser à l'aigle qui se promène isolé dans les airs; « méditer » évoque le religieux qui se recueille dans le silence de son cloître. Parce que toutes comportent la double idée de la solitude et du silence, les trois images sont à conserver. Il n'y aura qu'à les résumer dans le verbe final, « se trouver seule », qui les matérialise.

Enfin, les trois verbes « s'enfoncer, planer, méditer » excluent presque le mouvement; au contraire, « océan » qui prépare « cataractes », lequel à son tour entraîne « lacs » et « fleuves », inclut la mobilité; nous avons ainsi une dernière et parfaite antithèse.

Remplaçons la « nature », trop XVIII^e siècle, par « Dieu », dont la religiosité romantique prononce volontiers le nom. Dès lors, le morceau tout entier prend « un accent religieux inconnu d'abord » (Giraud), un accent sincère, bien supérieur au vague sentimentalisme de la finale de Volney. Notons aussi comment Chateaubriand déplace l'adverbe « en vain », pour imiter encore une fois Bossuet dans son récit de la bataille de Rocroy.

* * *

Ce travail accompli, il reste bien encore quelques taches, comme l'expression prétentieuse « course azurée » et le terme banal « dans son sein ». Malgré elles, tout le passage ne concourt cette fois qu'à créer une double impression: peindre la lumière douteuse, le clair-obscur, de la nuit, et c'est un effet de couleur; rendre le demi-silence, le susurrement, de la forêt, et c'est un effet d'harmonie. Les figures ont servi à peindre la lumière; la mélodie de la phrase, à décrire la solitude. L'œuvre d'art, ainsi presque parfaite, le devient complètement par l'idée de Dieu, jetée au bout, qui l'élève à la hauteur d'une œuvre morale et religieuse.

On comprend qu'après avoir lu et relu cette œuvre, Sainte-Beuve, si peu partial d'ordinaire envers Chateaubriand, n'ait pu s'empêcher de s'écrier: « En prose, il n'est rien au delà! »

Chanoine EMILE CHARTIER,
vice-recteur de l'Université de Montréal.

La hiérarchie catholique et la politique

Pour bien établir les relations de la hiérarchie catholique avec la politique, nous avons exposé, à titre d'introduction, la nature de la politique ¹, sa subordination à la morale ² et sa position en regard de la société religieuse fondée par le Christ ³. De ces études consécutives se dégage, croyons-nous, une conclusion rigoureuse: *l'Eglise a juridiction sur la politique*, chaque fois que celle-ci touche au *spirituel*.

La solution de ce problème fait surgir une autre question: dans l'Eglise, quel est le sujet de cette juridiction? Au concret, qui, dans l'Eglise, est juge de l'ordre politique? A qui revient le pouvoir et l'obligation d'intervenir dans les affaires de la Cité, quand la morale est en jeu? Le présent travail a pour but de le déterminer.

L'Eglise contient des catégories de personnes bien distinctes. D'institution divine, lisons-nous au canon 107 ⁴, il y a dans l'Eglise des clercs distincts des laïques, bien que tous les clercs ne soient pas d'institution divine. De plus, clercs et laïques peuvent être religieux.

Le pouvoir de juridiction sur la politique a-t-il été conféré indistinctement à tous les membres de l'Eglise, ou n'est-il la propriété que d'un petit nombre?

C'est aux apôtres et à leurs successeurs que Jésus a donné la plénitude de ses pouvoirs, et immédiatement nous pouvons conclure que c'est la *hiérarchie* catholique qui a recueilli toute leur juridiction. Le droit

¹ Dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 6 (1936), pp. 320-334.

² Dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 7 (1937), pp. 54-85.

³ Sous le titre *l'Eglise et la politique*, cette question sera traitée prochainement dans la même revue.

⁴ Can. 107.—*Ex divina institutione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti, licet non omnes clerici sint divinæ institutionis; utrique autem possunt esse religiosi.*

canonique formule cette disposition de l'économie ecclésiastique au canon 118, où il est dit que seuls les *clerics* peuvent obtenir le pouvoir d'ordre et de juridiction ⁵.

Les laïques sont donc exclus du domaine juridictionnel de l'Eglise, lequel est réservé aux *clerics*. Alors, il importe de se demander immédiatement qui est *cleric* dans l'Eglise. Le paragraphe premier du canon 108 détermine que c'est celui qui est député aux ministères divins, au moins par la tonsure ⁶.

Est-ce à dire que tous les *clerics* participent à la même quantité et à la même étendue de pouvoir? Evidemment non; dans l'échelle de la cléricature, déclarent les paragraphes deux et trois du canon 108, il existe une hiérarchie non seulement d'ordres, mais aussi de juridictions ⁷.

D'une part, les successeurs des apôtres — les évêques — possèdent d'une manière immédiate la plénitude du pouvoir; d'autre part, leurs auxiliaires ne détiennent le pouvoir que médiatement et partiellement.

Bien plus, *d'institution divine*, la hiérarchie sacrée qui se compose, *en raison de l'ordre*, d'évêques, de prêtres et de ministres, ne comporte, *en raison de la juridiction*, que le souverain pontificat et l'épiscopat qui lui est subordonné; sans doute, de droit ecclésiastique, il y a d'autres membres qui reçoivent la juridiction, mais ils ne l'exercent que sous la surveillance de l'autorité supérieure qui peut en restreindre ou en étendre l'usage ⁸.

Dans l'Eglise, les pouvoirs sont donc d'une prodigieuse variété. Il y a des fonctions qui se distinguent justement par la plénitude de leur pouvoir, tandis que d'autres n'en comportent qu'une participation de plus en plus limitée, à mesure qu'on descend la gamme des ordres.

Les membres revêtus de la plénitude des pouvoirs sont les évêques, et à leur tête l'évêque de Rome, le pape. C'est à eux que l'on songe

⁵ Can. 118.—*Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive jurisdictionis ecclesiasticæ et beneficia ac pensiones ecclesiasticas obtinere.*

⁶ Can. 108. — § 1. *Qui divinis ministeriis per primam saltem tonsuram mancipati sunt, clerici dicuntur.*

⁷ Can. 108. — § 2. *Non sunt omnes in eodem gradu, sed inter eos sacra hierarchia est in qua alii aliis subordinantur.*

§ 3. *Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione jurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiæ autem institutione alii quoque gradus accessere.*

⁸ Can. 108, § 3.

d'ordinaire quand il est question de l'Eglise enseignante. Mais, même dans ce groupe bien défini, qui constitue le degré supérieur de l'Eglise, les facultés sont encore de nature et de portée diverses. La somme entière de tous les pouvoirs existants ne réside, d'une manière absolue et totalement indépendante, que dans le pontife romain. Cet ensemble de pouvoirs réside aussi, mais en des conditions définies et sous l'autorité du pape, dans les évêques qui gouvernent leurs Eglises particulières.

Le concile du Vatican a donné la formule authentique de ce partage de pouvoirs: « Nous enseignons donc et nous déclarons que l'Eglise de Rome est, selon la disposition du Seigneur, le premier et le plus haut dépositaire du pouvoir ordinaire sur toutes les autres Eglises, et que ce pouvoir de gouvernement de l'évêque de Rome, qui est un pouvoir proprement épiscopal, est immédiat. Par rapport à ce pouvoir, les évêques et les fidèles, quels que soient leur rite et leur rang, considérés individuellement et collectivement, sont soumis au devoir de subordination hiérarchique, non seulement dans les choses qui touchent à la foi et aux mœurs, mais encore dans les questions qui ont rapport au gouvernement et à la direction de l'Eglise répandue sur toute la surface de la terre ⁹. »

Le code a reproduit en ces termes la substance de cette définition : « Le pontife romain, successeur de saint Pierre dans la primauté, a non seulement une primauté d'honneur, mais encore le suprême et plein pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle, tant pour ce qui concerne la foi et les mœurs que pour la discipline et le gouvernement de l'Eglise répandue dans le monde entier ¹⁰. »

On peut donc conclure que le souverain pontife jouit d'une pleine et entière juridiction sur toute question de politique mêlée à la morale. Il peut intervenir dans ce domaine chaque fois qu'il le juge opportun et ses actes doivent être interprétés comme ceux d'un supérieur qui a la puissance de lier et de délier. Les catholiques de l'univers entier sont tenus de lui obéir en cette matière, dans la mesure même où il entend

⁹ Denzinger, n. 1827.

¹⁰ Can. 218. — § 1. *Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quæ ad fidem et mores, tum in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent.*

§ 2. *Hæc potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens.*

obliger: « Quand la politique s'approche de l'autel, la religion et l'Eglise, ainsi que le pape qui les représente, ont non seulement le droit, mais encore le devoir de donner des indications et des directives, que les âmes catholiques ont le droit de demander et le devoir de suivre ¹¹. »

Qu'il s'agisse de *théorie* ou d'*activité* politique, l'une et l'autre, dès qu'elles entrent sur le terrain du spirituel, tombent sous la juridiction du souverain pontife. Et peu importe que cette théorie ou cette activité émane des *gouvernés* ou des *gouvernants*. Dans l'un et l'autre cas, le pape peut intervenir pour approuver, corriger et censurer. L'histoire des derniers pontificats abonde en interventions de ce genre.

Léon XIII et Pie XI, par exemple, ont appelé à leur tribunal une foule de théories politico-morales, condamnant, après les avoir réfutées, les opinions erronées et exposant les véritables principes qui doivent orienter la marche des sociétés.

Dans ses encycliques sur la souveraineté politique ¹², la liberté humaine ¹³, la constitution chrétienne des Etats ¹⁴ et la condition des ouvriers ¹⁵, Léon XIII a surtout lutté contre le naturalisme politique, le socialisme et le libéralisme politico-économique.

Tout en condamnant de nouveau le naturalisme politique et le socialisme, Pie XI dénonce surtout, dans l'encyclique *Quadragesimo anno*, les erreurs grossières et les conséquences néfastes des théories communistes.

Les pontifes romains ne sont pas restés dans les sphères abstraites des théories; à diverses reprises — lorsque le bien des âmes et les intérêts de la religion les y poussaient — ils sont descendus dans le dédale des affaires politiques. Tantôt c'est aux gouvernements ¹⁶ qu'ils adressent leurs conseils, leurs monitions et leurs réprobations, tantôt c'est sur

¹¹ Pie XI, discours à la fédération universitaire catholique italienne, 8 septembre 1924. Cf. *L'Action catholique*, traduction des doc. pont., 1922-1932, p. 91.

¹² *Diuturnum illud*, 19 juin 1881, *ibidem*, vol. I, pp. 140 et suiv.

¹³ *Libertas*, 20 juin 1888, *Lettres apostoliques*, vol. II, pp. 172 et suiv.

¹⁴ *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885, *ibidem*, vol. II, pp. 16 et suiv.

¹⁵ *Rerum novarum*, 15 mai 1891, *ibidem*, vol. III, pp. 18 et suiv.

¹⁶ Léon XIII écrit au sujet de certains actes de la politique de la République française: « Obéissant à un devoir sacré, Nous en adressâmes des plaintes vivement senties à celui qui était alors à la tête de la République. » *Lettres apostoliques*, *op. cit.*, vol. III, p. 119. A son tour, Pie XI déclare: « Nous n'avons pas manqué d'avertir bien des fois les détenteurs actuels du pouvoir de ce pays [l'Espagne] que fausses étaient la voie et la conduite qu'ils suivaient. » *Encycl. Dilectissima Nobis*, la *Documentation catholique*, vol. 29, col. 1541-1542.

la conduite et l'attitude des citoyens qu'ils projettent les lumières de la morale.

Ainsi, au mois de février de l'année 1892, Léon XIII livrait à la publicité une encyclique adressée aux Français¹⁷, dans laquelle, après avoir reconnu que, depuis quelques années, la législation de la République française était hostile à la religion et faisait le jeu des sectaires dont le but est d'anéantir le christianisme, il posait la distinction célèbre entre les « pouvoirs établis » et la « législation » de ces mêmes pouvoirs. Tandis qu'il conviait ardemment les catholiques à cesser toute opposition aux pouvoirs établis et leur recommandait d'adhérer loyalement à la République, il les engageait à combattre de toutes leurs forces « par tous les moyens honnêtes et légaux » les « abus progressifs de la législation »¹⁸.

Quelques semaines plus tard¹⁹, Léon XIII exposait de nouveau les motifs qui le justifiaient de dire aux Français: « Acceptez la République; c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-la; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu²⁰. » « Dans Notre conduite à l'égard des diverses nations, écrivait-il, Nous ne cessons de faire converger tout au même but: la religion, et par la religion le salut de la société, le bonheur des peuples²¹. »

Peu auparavant, le même pontife était intervenu en Allemagne, dans une question, de prime abord, purement politique.

En 1874, le Reichstag permettait au gouvernement de maintenir, pendant sept années, un effectif militaire de 401,000 hommes. À l'expiration de ce premier septennat, en 1881, les chambres avaient renouvelé le vote pour une période d'égale durée.

On était alors en 1887. Loin de vouloir diminuer la force militaire de son pays, le chancelier Bismarck songeait à l'augmenter de 41,000 soldats. Son projet rencontrait au Reichstag de nombreuses

¹⁷ *Au milieu des sollicitudes, Lettres apostoliques*, vol. III, pp. 112 et suiv. On le sait, cette lettre fut rédigée en français et elle expose nettement son but: « Ici, Nous entendons principalement faire allusion aux divergences politiques des Français, sur la conduite à tenir envers la République actuelle, question que Nous désirons traiter avec la clarté réclamée par la gravité du sujet, en partant des principes et en descendant aux conséquences pratiques » (p. 116).

¹⁸ *Op. cit.*, p. 119.

¹⁹ Lettre *Notre consolation*, aux cardinaux français, 3 mai 1892, *op. cit.*, vol. III, p. 123.

²⁰ *Op. cit.*, vol. III, p. 125.

²¹ *Op. cit.*, vol. III, p. 127.

oppositions de la part des Hanovriens, des Polonais, des Lorrains et des Alsaciens qui, pour la plupart, appartenaient au « parti du centre ». Or ce parti, devenu célèbre, formait ce qu'on considérait comme le « parti catholique ». Pour vaincre sa résistance, Bismarck résolut de s'adresser à Rome. Léon XIII, voyant dans cette démarche du chancelier germanique une excellente occasion d'améliorer la situation juridique de l'Eglise qui était en butte à une persécution pernicieuse, ne crut pas devoir refuser son intervention. Il persuaderait le centre de transiger avec le gouvernement, mais à condition que celui-ci retirât les fameuses « lois de mai », si funestes au catholicisme.

Des pourparlers étaient engagés entre la cour de Berlin et la curie romaine d'une part, entre celle-ci et les chefs du centre d'autre part, quand une indiscretion mensongère fit courir le bruit parmi les catholiques allemands que le pape était en faveur du « septennat », et contre « le centre » auquel il voulait imposer l'acceptation d'une loi purement politique. L'émoi fut grand dans le pays.

Pour calmer les esprits, le Saint-Siège plaça la question dans son véritable cadre, déclarant qu'il ne s'agissait pas d'un ordre, mais d'une directive justifiée, dans les circonstances, à cause des « rapports d'ordre moral et religieux » associés « à la question du septennat » ²².

Au nom des mêmes principes, quarante-cinq ans plus tard, Pie XI demandera aux catholiques allemands un sacrifice bien plus lourd encore : la dissolution du centre, en tant que *parti catholique*.

Dans un chapitre précédent ²³, nous avons rappelé et motivé le geste de Grégoire VII déposant Henri IV, et celui de Pie X ²⁴ annulant, par l'encyclique *Vehementer* du 11 février 1906 ²⁵, l'acte politique et

²² Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, édit. 1921, vol. IX, pp. 237 et suiv.

²³ *Eglise et politique*.

²⁴ Mourret, *ibidem*, pp. 127-128.

²⁵ Voici en quels termes Pie X s'est exprimé : « Nous souvenant de Notre charge apostolique, et conscient de l'impérieux devoir qui Nous incombe de défendre contre toute attaque et de maintenir, dans leur intégrité absolue, les droits inviolables et sacrés de l'Eglise, en vertu de l'autorité suprême que Dieu Nous a conférée, Nous, pour les motifs exposés ci-dessus, Nous *réprouvons* et Nous *condamnons* la loi votée en France sur la Séparation de l'Eglise et de l'Etat comme profondément *injurieuse vis-à-vis de Dieu*, qu'elle renie officiellement, en posant en principe que la République ne reconnaît aucun culte.

« Nous la *réprouvons* et *condamnons* comme violant le droit naturel, le droit des gens et la fidélité publique due aux traités ; comme contraire à la constitution divine de

juridique du législateur français. Evoquer de nouveau ces faits, c'est concrétiser la doctrine catholique qui donne à l'autorité religieuse compétente le pouvoir d'intervenir dans la politique des gouvernements et de condamner une loi d'Etat lorsqu'elle se trouve moralement défectueuse: *ratione peccati*, disent les théologiens.

En ces dernières années, Pie XI s'est plusieurs fois servi de ce pouvoir contre des lois civiles injustes ²⁶, pernicieuses et impies.

A plusieurs reprises, mais particulièrement en 1926 ²⁷ et en 1932 ²⁸, il a « dénoncé », « condamné » et « réprouvé » les lois dites « constitutionnelles » du Mexique ²⁹.

S'entourant des mêmes solennités, le 3 juin 1933, il frappait en ces termes la loi espagnole sur les confessions et les congrégations religieuses: « Après la promulgation de ces prescriptions, violemment contraires et hostiles aux droits et à la liberté de l'Eglise, droits que Nous devons conserver intacts, Nous pensons en vérité que ce serait manquer à Notre charge apostolique que de ne pas condamner cette loi qui s'oppose si profondément à la divine constitution de l'Eglise.

l'Eglise, à ses droits essentiels et à sa liberté; comme renversant la justice et foulant aux pieds les droits de propriété que l'Eglise a acquis à des titres multiples et, en outre, en vertu du concordat.

« Nous la réprouvons et condamnons comme gravement offensante pour la dignité de ce siège apostolique, pour Notre Personne, pour l'Episcopat, pour le clergé et pour tous les catholiques français. » Traduction inspirée de *l'Ami du Clergé*, 1906, p. 178. Le texte latin de cette encyclique est dans les *Actes de S. S. Pie X*, édit. des *Questions actuelles*, vol. II, p. 122-149.

En plus de cette forme solennelle de la condamnation, le pape protestait contre la proposition, contre le vote et contre la promulgation de cette loi, déclarant qu'elle ne pourrait jamais être alléguée pour infirmer des droits intangibles.

²⁶ Une loi injuste n'est pas une véritable loi. *Lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege æterna derivatur; in quantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam* (Ia IIæ, q. 93, a. 3 ad 2).

²⁷ Encyclique *Iniquis afflictisque*, 18 novembre 1926, A. A. S., vol. XVIII, pp. 465-477, trad. de *la Doc. cath.*, vol. 17, col. 771-781.

²⁸ Encyclique *Acerba animi*, 29 septembre 1932, A. A. S., vol. XXIV, pp. 321-332, trad. de *la Doc. cath.*, vol. 28, col. 579-787.

²⁹ Entre autres textes officiels de ces condamnations, relevons les deux suivants: *Quæ quidem præscripta, utpote primaria atque immutabilia læderent Ecclesiæ jura, facere non potuimus quin pluries, occasione data, damnaremus atque reprobaremus. A.A.S., vol. XXIV, p. 321.*

Quam quidem legem, quippe catholicæ religioni infensissimam, per Encyclicas Litteras Iniquis afflictisque die XVIII mensis Novembris, anno MDCCCXXXVI datas, de testando et conquerendo solemniter expostulavimus. Op. cit., p. 322.

« C'est pourquoi solennellement et de toutes Nos forces Nous dénonçons et condamnons cette loi, et déclarons qu'elle ne peut avoir aucune valeur contre les droits inviolables de l'Eglise catholique ³⁰. »

Evidemment, c'est en tant que pasteur universel de l'Eglise que le pape possède un pouvoir si étendu, et comme il est seul à succéder à Pierre, il est seul à jouir de prérogatives aussi souveraines.

* * *

A leur tour, les évêques ont plein pouvoir, mais considérés individuellement, ils n'ont juridiction que dans la conduite de leur propre diocèse. « Les évêques, dit le code, sont les successeurs des apôtres et sont placés, d'institution divine, à la tête d'Eglises particulières, qu'ils gouvernent avec un pouvoir ordinaire sous l'autorité du pape ³¹. » Sur eux retombe la lourde tâche de régir l'Eglise de Dieu: *Vos Spiritus Sanctus posuit episcopos, regere Ecclesiam Dei* ³².

Le paragraphe premier du canon 334 et le canon 335 qui tracent les grandes lignes de la mission épiscopale nous permettent de conclure que la juridiction de l'évêque s'étend aux choses d'ordre politico-morale: « Les évêques résidentiels, y est-il dit, sont les pasteurs ordinaires et immédiats du diocèse qui leur a été confié ³³. » « Ils ont le droit et le devoir de gouverner le diocèse, tant au temporel qu'au spirituel, avec le triple pouvoir législatif, judiciaire et coercitif » ³⁴; cependant, cette juridiction doit s'exercer « conformément aux saints canons » ³⁵, c'est-à-dire qu'elle ne peut aller contre le droit commun.

³⁰ Extrait de l'encyclique *Dilectissima Nobis*, dont voici le texte officiel: *Quibus præscriptionibus promulgatis, tam acriter Ecclesiæ juribus libertatique inimicis atque infestis, juribus dicimus, quæ integra servari oportet, Apostolico muneri Nostro deesse prorsus arbitramur, si eandem legem, quæ tantopere divinam Ecclesiæ constitutionem præpedit, non improbamus.*

Quocirca legem ipsam vehementer sollemniterque expostulamus atque damnamus: eamque nullam posse in Ecclesiæ Catholicæ firmissima jura vim habere edicimus. A.A.S., vol. XXV, p. 272. Nous avons emprunté la traduction à la *Doc. cath.*, vol. 29, col. 1547.

³¹ Can. 329. — § 1. *Episcopi sunt Apostolorum successores atque ex divina institutione peculiaribus ecclesiis præficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Romani Pontificis.*

³² *Acta Apost.*, 20, 28.

³³ Can. 334. — § 1. *Episcopi residentiales sunt ordinarii et immediati pastores in diocesisibus sibi commissis.*

³⁴ Can. 335. — § 1. *Jus ipsis et officium est gubernandi diocesim tum in spiritualibus tum in temporalibus cum potestate legislativa, judiciaria, coactiva . . .*

³⁵ Can. 335. — § 1. *Ad normam sacrorum canonum exercenda.*

En regard de ces principes, il faut admettre que la politique se subordonne aux jugements de l'épiscopat chaque fois qu'elle s'aventure sur le terrain de la moralité. Dans les limites de son diocèse, l'ordinaire pourra donner des directives qui ont trait à la politique, et cela, chaque fois qu'elle touchera au dépôt des choses spirituelles dont il est le gardien officiel: *Despositum custodi* ³⁶.

L'histoire de l'Eglise est remplie d'épisodes, à la fois douloureux et sublimes, qui ont commencé ou qui se sont terminés par une intervention épiscopale dans le domaine des faits politico-moraux. Depuis saint Jean Chrysostome et saint Ambroise devant l'empereur Théodose, jusqu'aux grands prélats français qui, au dernier siècle, ont lutté courageusement contre les lois dont le but avoué était de laïciser leur patrie, les évêques n'ont cessé d'élever la voix pour dénoncer les déviations morales de la politique et ses empiètements sur le spirituel.

Au Canada, les mandements et les lettres pastorales témoignent du zèle et de la sagesse que déployèrent nos chefs religieux dans l'exercice de cette partie redoutable de leur charge.

La lettre collective, signée le 6 mai 1896 par les évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, de Montréal et d'Ottawa, est demeurée particulièrement mémorable. Les écoles catholiques du Manitoba étant sérieusement menacées dans leur existence et leur sort, entre les mains des députés que les électeurs enverraient à la législature, les pasteurs des diocèses s'adressèrent à leurs ouailles auxquelles ils déclarèrent: « Tous les catholiques ne devront accorder leur suffrage qu'aux candidats qui s'engageront formellement et solennellement à voter au parlement en faveur d'une législation rendant à la minorité catholique du Manitoba les droits scolaires qui lui sont reconnus par l'honorable conseil privé d'Angleterre. Ce grave devoir s'impose à tout bon catholique, et vous ne seriez justifiables ni devant vos guides spirituels ni devant Dieu lui-même de forfaire à cette obligation ³⁷. »

Dans l'administration de leurs diocèses respectifs, les évêques — pasteurs « ordinaires » — restent « sous l'autorité du pape » ³⁸. Or,

³⁶ 1 *Tim.*, 6, 20.

³⁷ Cf. Lettre collective des évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, de Montréal et d'Ottawa, 6 mai 1896, citée par Arthur Savaète, *Voix canadiennes*, vol. VII, pp. 343-349.

³⁸ Can. 329, § 1.

c'est par le droit commun ou par des interventions particulières que le souverain pontife exerce son autorité.

Dans les questions politiques connexes au spirituel, il arrive fréquemment que le Saint-Siège limite le mandat épiscopal. A cause de la gravité des intérêts en jeu et des conséquences qui pourraient résulter de la rencontre des deux pouvoirs, le pontife romain se réserve souvent la faculté de juger de l'opportunité de certaines démarches, de déterminer les procédés à suivre dans les négociations et de désigner les agents qui traiteront au nom de l'Eglise.

L'Eglise étant une société *une* et hiérarchique, il est tout naturel que son chef puisse intervenir en tout et partout. Du reste, c'est lui, Pierre, qui a reçu du Christ la mission de paître « les agneaux », qui symbolisent les simples fidèles, et « les brebis », qui représentent les pasteurs : « Pais mes agneaux . . . pais mes brebis ³⁹. » Que les fidèles et les pasteurs se lèvent pour défendre l'héritage du Christ, personne ne peut s'en plaindre; mais que, sous le prétexte de se faire les boucliers de l'Eglise, les catholiques refusent de recevoir les ordres du premier général, du gardien officiel de l'Eglise, du vicaire de Jésus-Christ, voilà un désordre.

Que de catholiques sont toujours surpris et même scandalisés de voir Rome s'interposer entre eux et les chefs civils de la nation! Ils combattaient généreusement pour la défense de leurs droits religieux, et voici que du centre de la chrétienté on leur enjoint de modérer leur ardeur ou on prend en main la direction immédiate de la lutte.

Alors, on est tenté de se demander si l'on n'empiète pas sur le terrain des subordonnés, des simples catholiques et de leur clergé national. Se poser pareille question, c'est oublier la constitution divine de l'Eglise, les définitions dogmatiques que nous avons déjà rappelées, la teneur des canons dogmatiques contenus dans le code de droit canonique.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner quand on apprend que le Saint-Siège a restreint les activités politico-religieuses de l'épiscopat d'un pays. Les annales de toutes les Eglises particulières gardent le souvenir de quelques-unes de ces bienfaisantes interventions pontificales.

Les mandements de nos évêques canadiens révèlent que ceux-ci ont plus d'une fois reçu des directives romaines limitant leur juridiction en

³⁹ *Joan.*, 21, 16-17.

ces matières. C'est ainsi qu'en 1881, la Sacrée Congrégation de la Propagande, dont relevait alors l'Eglise du Canada, leur enjoignait de ne rien entreprendre et de ne rien laisser entreprendre par leurs subordonnés, relativement à la modification d'une loi d'ordre politique dont la teneur dépouillait l'Eglise de certains droits, sans recourir au préalable à ladite Congrégation « pour en recevoir les instructions convenables » ⁴⁰.

De même, lors de la question des écoles catholiques du Nord-Ouest canadien, on sait comment Rome s'est définitivement réservée de juger la situation et d'imposer aux catholiques une norme de conduite en cette affaire.

* * *

Que le souverain pontife et les évêques résidentiels aient juridiction sur la politique, dans les limites décrites antérieurement, les catholiques l'admettront facilement.

Là où les discussions deviennent plus aiguës, c'est quand il s'agit de déterminer l'attitude du clergé inférieur vis-à-vis la politique.

Pour bien comprendre le problème dans toute son ampleur, il importe de distinguer dans le prêtre, d'une part, son caractère de citoyen et les droits qui découlent de cette qualité, et d'autre part son caractère sacerdotal et les pouvoirs inhérents à sa fonction spirituelle.

En sa qualité de citoyen, le prêtre est-il privé des droits dont jouissent ses concitoyens? S'il existe des restrictions dans l'exercice de ses droits, c'est l'Etat ou l'Eglise qui les ont imposées. Or, la loi civile qui tenterait de lui interdire le droit d'intervention dans la politique de son pays serait injuste, puisque le prêtre, croyons-nous, est aussi bien et même mieux qualifié que la moyenne des citoyens dans les affaires relatives au gouvernement de la société.

Dans la démocratie, il y aurait injustice à refuser au prêtre ses droits civiques, à moins qu'il ne consente en vue d'un bien supérieur à ne pas les exercer. Mais, en entrant dans la cléricature, il ne renonce à aucun de ses droits de citoyen. A l'égard de la société civile qu'il ne

⁴⁰ *Mandements des Evêques de Québec*, vol. 6, Québec, 1890, pp. 265, 267-272, 294-295.

quitte pas et qu'il continue de servir en fils dévoué — on en trouve la preuve dans la pureté de son patriotisme, — il garde tous ses droits. S'il n'en fait pas toujours usage, c'est que dans certains cas, il choisit librement de s'abstenir. S'il juge opportun d'intervenir, c'est son affaire dont personne, si ce n'est ses supérieurs ecclésiastiques, n'est juge.

Qui ne sait, parmi la classe instruite, que depuis un siècle — pour nous limiter à cette période — la vieille et susceptible Europe aussi bien que la jeune et libre Amérique ont connu des prêtres et des prélats éminents qui ont joué, dans leurs pays respectifs, tous les rôles politiques qui s'échelonnent depuis la députation jusqu'à la présidence?

La liste de ces personnages serait trop longue s'il fallait énumérer ceux qui, en France, par exemple, depuis Mgr Freppel jusqu'au chanoine Desgranges, ont illustré l'éloquence parlementaire. Rappelons les noms de Mgr Wilhem Emmanuel Ketteler, évêque de Mayence et député au parlement de Francfort en 1848, alors qu'il était encore curé ⁴¹; de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, évêque de Marseille et fondateur de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, sénateur de France ⁴²; de Mgr Alexandre Nouel, archevêque de San-Domingo et président temporaire de la république dominicaine, à la suite des émeutes de 1911 et 1912 ⁴³; de Mgr Ignace Seipel, le grand chancelier de l'Autriche dont il fut le sauveur ⁴⁴; de Mgr Nolens, leader « du plus puissant ministère de Hollande » et, à deux reprises, délégué politique de son pays aux conférences internationales d'après-guerre: celles de Washington, en 1919, et de Gênes, un peu plus tard ⁴⁵.

Il va de soi que, en posant ou en acceptant qu'on posât leur candidature, ces prêtres devaient se plier aux exigences des campagnes électorales, là où les circonstances l'exigeaient.

Il n'est pas ici question de savoir si une condition idéale implique cette intervention du prêtre dans la politique de son pays, mais bien de rappeler que le droit naturel et le droit civil ne s'y opposent guère. Les

⁴¹ *Catholic Encyclopedia*, art. Ketteler.

⁴² Louis Le Jeune, O. M. I., *Dictionnaire général du Canada*, vol. II, p. 258.

⁴³ *Cath. Encycl.*

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Id.*

faits historiques auxquels nous avons eu recours montrent bien que l'Eglise et l'Etat reconnaissent l'existence de ce droit.

Toutefois, pour des raisons d'ordre supérieur, l'Eglise peut restreindre, régler et même interdire l'exercice de ce droit. Il est même juste de dire que l'esprit de l'Eglise ne se prête pas à l'usage indiscret de tout ce que les droits naturel et civique permettent dans ce domaine: *Omnia mihi licent, sed omnia non expediunt* ⁴⁶. S'il est vrai, écrit le cardinal Laurenti, que tout prêtre — qu'il ait ou non charge d'âmes — a le droit d'avoir, en tant que citoyens, ses propres opinions et préférences politiques, pourvu toutefois qu'elles soient en conformité avec la conscience droite et avec les intérêts religieux, il est de même indiscutable que, par suite du caractère sacré dont il est investi et du saint ministère dont il est chargé, le prêtre doit s'interdire toute attitude qui pourrait éloigner les âmes de l'amour et du respect dus à la religion et mêler sa personne au jeu des passions et des intérêts purement temporels ⁴⁷.

Cette directive du préfet de la Sacrée Congrégation des Religieux manifeste bien l'esprit des dirigeants catholiques. Néanmoins, on aurait tort de l'invoquer pour conclure que l'Eglise écarte toujours le prêtre des responsabilités politiques. Les faits historiques rapportés plus haut prouvent suffisamment le contraire. De plus, on peut référer à certains documents pontificaux dont la teneur ne laisse pas de doute à ce sujet. N'est-ce pas Léon XIII qui écrivait jadis qu'« il sera bon d'envoyer quelquefois à la députation des hommes revêtus du caractère sacerdotal; ces gardiens professionnels, ces sentinelles en quelque sorte de la religion pourront défendre mieux que personne les droits de l'Eglise » ⁴⁸.

Aujourd'hui, toutefois, les clercs rencontrent dans l'exercice de leurs droits politiques des restrictions qui leur sont imposées par leurs supérieurs ecclésiastiques.

C'est d'abord le *droit commun* dont la formule est contenue au paragraphe quatre du canon 139 du code de droit canonique: « Le clerc, y est-il dit, ne peut briguer ni accepter le mandat de sénateur ou de député, là où le Saint-Siège l'interdit, sans une permission spéciale; ailleurs,

⁴⁶ I Cor. 6, 12: « Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile. »

⁴⁷ *L'Action Catholique*, traduction des doc. pont., 1922-1932, p. 188.

⁴⁸ Lettre *Paternæ Providæque*, citée par Brun dans *la Cité chrétienne*.

il ne le fera pas sans avoir obtenu au préalable la permission de son ordinaire et de l'ordinaire du lieu où se fait l'élection ⁴⁹. »

Le 25 avril 1922, la commission pontificale chargée d'interpréter le code précisait cette disposition du droit commun.

Aux consultants qui demandaient si les ordinaires devaient accorder facilement cette permission à leurs subordonnés, elle répondait qu'ils doivent concéder plutôt difficilement cette faculté; elle ajoutait que les cardinaux, les archevêques et les évêques doivent eux-mêmes se munir d'une autorisation du Saint-Siège avant de solliciter ou d'accepter semblable mandat, à moins qu'au su et au gré du siège apostolique la constitution nationale ⁵⁰ ne leur confère la dignité sénatoriale. Dans ce dernier cas, ces hauts dignitaires s'acquitteront de leurs fonctions soit par leur vicaire général, soit par un autre, délégué à cet effet ⁵¹.

Voilà donc une première limitation des activités politiques des clercs. Le canon 139, au paragraphe quatre, laisse entendre que certains pays sont régis par un droit particulier d'origine pontificale. En effet, à cause des circonstances de temps et de lieux, les pontifes romains ont souvent imposé au clergé de certaines régions des restrictions à l'exercice de leurs droits politiques; sans nous arrêter à la lettre que Léon XIII adressait, le 20 août 1901, aux évêques de Bohême, ni à celles de Benoît XV à l'épiscopat de Belgique ⁵² et à celui de Pologne ⁵³, lettres qui renferment des prohibitions de ce genre, signalons l'arrêté de la Sacrée Congrégation de la Consistoriale qui, le 8 juin 1914, notifiât tous les clercs d'Italie qu'ils ne pouvaient, sans la double autorisation de l'ordinaire et du Saint-Siège, accepter le mandat de conseiller municipal ou provincial ⁵⁴.

⁴⁹ Canon 139. — § 4. *Senatorum aut oratorum legibus ferendis, quos deputatos vocant, munus ne sollicitent neve acceptent sine licentia Sanctæ Sedis in locis ubi pontificia prohibitio intercesserit; idem ne attentent aliis in locis sine licentia tum sui Ordinarii, tum Ordinarii loci in quo electio facienda est.*

⁵⁰ La constitution de Roumanie en dispose ainsi, comme on le verra plus loin.

⁵¹ A. A. S., vol. XIV, p. 313.

⁵² Lettre du 10 février 1921, A. A. S., vol. XIII, p. 127.

⁵³ Lettre du 16 juillet 1921, A. A. S., vol. XIII, p. 424, traduction dans les *Actes de Benoît XV*, vol. III, p. 100.

⁵⁴ A. A. S., vol. VI, p. 313. On peut encore consulter la lettre de la Sacrée Congrégation des Religieux, du 10 février 1924, traduite dans *la Doc. cath.*, vol. 23, col. 379.

Parfois, c'est à la suite d'un concordat avec le chef d'un Etat que les autorités romaines interdiront aux clercs d'un pays toute activité purement politique.

Alors que le concordat conclu avec la Roumanie stipule à l'article dix « que les évêques roumains diocésains de rite grec ainsi que l'archevêque latin de Bucarest seront sénateurs de droit »⁵⁵, les concordats avec l'Italie et l'Allemagne en dispose autrement. « Le Saint-Siège, lisons-nous à l'article quarante-trois du premier document, prend occasion de la stipulation du présent concordat pour renouveler à tous les ecclésiastiques et religieux d'Italie la défense de s'inscrire et de militer dans quelque parti politique que ce soit »⁵⁶.

A l'article trente-deux du second, on lit ce qui suit: « En raison des *actuelles circonstances particulières* de l'Allemagne et en considération des garanties créées par les dispositions du présent concordat d'une législation qui sauvegarde les droits et les libertés de l'Eglise catholique dans le Reich et dans ses pays, le Saint-Siège édictera des dispositions excluant pour les ecclésiastiques et religieux l'appartenance aux partis politiques et leur activité à cet égard »⁵⁷.

On peut donc conclure, en marge du paragraphe quatre du canon 139, qu'en même temps qu'il contrôle et restreint l'exercice de leurs droits politiques, le *droit pontifical*, commun ou particulier, reconnaît aux prêtres-citoyens le droit radical de s'immiscer dans les affaires politiques de leur pays respectif.

⁵⁵ Cet article, qu'on trouvera dans les *A. A. S.*, vol. XXI, p. 445, constitue comme la « canonisation » de l'article 72 de la constitution roumaine formulé comme suit: « Sont de droit membres du Sénat, en vertu de leur haute situation dans l'Etat et dans l'Eglise: . . .

« b) les Métropolitains du pays;

« c) les Evêques des éparchies des Eglises orthodoxes roumaine et gréco-catholique, s'ils sont élus conformément aux lois du pays. » Cf. Angelus Perugini, *Concordata Vigentia*, Romæ, 1934, p. 150, art. 10 et note 21.

⁵⁶ Traduction de *la Doc. cath.*, vol. 21, col. 1626. Texte officiel dans les *A. A. S.*, vol. XXI, p. 293: « La Santa Sede prende occasione dalla stipulazione del presente Concordato per rinnovare a tutti gli ecclesiastici e religiosi d'Italia il divieto di iscriversi e militare in qualsiasi partito politico. »

⁵⁷ Traduction de *la Doc. cath.*, vol. 30, col. 463. Dans les *A. A. S.*, vol. XXV, p. 407, on trouve le texte officiel rédigé en italien et en allemand; le voici en italien: « A causa delle attuali particolari circostanze della Germania, e in considerazione delle garanzie, create dalle disposizioni del presente Concordato, di una legislazione che salvaguardi i diritti e le libertà della Chiesa Cattolica nel Reich e nei suoi Stati, la Santa Sede emanerà disposizioni, le quali escludano per gli ecclesiastici ed i religiosi l'appartenenza a partiti politici e la loro attività a favore de medesimi. »

Il est même des circonstances où il consacre et « canonise » cette prérogative; la lecture du concordat roumain en fournit une preuve.

Dans les cas où il a suspendu l'exercice de cette faculté, c'était afin d'éviter un plus grand mal ou de permettre aux clercs de faire un plus grand bien sur un champ plus approprié à leur divine vocation.

A l'occasion de la lettre collective des évêques d'Autriche interdisant « provisoirement » ⁵⁸ à leur clergé toute activité politique, le journal officieux du Saint-Siège, *l'Osservatore Romano* ⁵⁹, a bien fait ressortir les conclusions que nous venons de souligner: « Les Excellentissimes Evêques d'Autriche, voyant dans le gouvernement catholique actuel la plus ample garantie pour les intérêts religieux, et considérant par conséquent comme sans valeur désormais les raisons pour lesquelles ils avaient autorisé quelques membres du clergé à accepter des mandats ou des charges politiques en vue de soutenir les droits de l'Eglise, veulent que, dans l'état actuel des choses, le clergé soit dégagé des préoccupations de politique de parti ⁶⁰. »

Cette citation d'un document émané d'une conférence épiscopale nous amène à chercher, en dehors de Rome, une autorité ecclésiastique capable de restreindre les activités politiques des membres du clergé. Du reste, le paragraphe quatre du canon 139 nous invitait à tâcher de découvrir l'existence d'un pareil pouvoir dans la juridiction épiscopale.

Plus d'un concile local, soit national soit provincial, ont déjà interdit aux clercs de s'adonner aux choses purement politiques. Sans nous attarder à déterminer la valeur actuelle ⁶¹ de l'article quatre-vingt-trois

⁵⁸ Le mot « provisoire » est extrait de la lettre signée par l'épiscopat autrichien, le 21 décembre 1933: « C'est pourquoi nous n'avons donné à notre décision qu'un caractère « provisoire », en raison notamment des difficultés particulières de la situation politique présente. » Voir la traduction dans *la Doc. cath.*, vol. 31, col. 410.

⁵⁹ Le 13 décembre 1933.

⁶⁰ *La Doc. cath.*, vol. 31, col. 400.

⁶¹ Depuis l'entrée de l'abbé C. E. Coughlin sur la scène politico-sociale, plusieurs ecclésiastiques américains ont commenté la législation canonique en vigueur aux Etats-Unis. Les uns prétendent que l'article 83 du concile plénier est désuet, parce que les législateurs n'en ont jamais exigé l'exécution, alors qu'ils en auraient eu plusieurs fois l'occasion. Mgr Murphy est le chef de file de ceux qui se rallient à cette opinion.

L'abbé Edward Dargin soutient, au contraire, que cet article n'a rien perdu de sa force et qu'il lie tous les clercs américains.

Les évêques ne s'étant pas encore prononcés, officiellement et en groupe, sur la question en litige, il est sage d'attendre leur intervention avant de porter un jugement définitif. Les polémiques auxquelles nous référons sont rapportées dans *The Ecclesiastical Review*, July and September, 1935.

du troisième concile plénier de Baltimore, nous signalerons qu'une de ses clauses défend aux ecclésiastiques américains la discussion publique, soit dans les églises, soit en dehors des édifices sacrés, des sujets *purement politiques* ⁶².

En formulant leurs directives, les évêques d'une région ne s'entourent pas toujours des solennités conciliaires. Souvent ils manifesteront leurs ordonnances dans une lettre collective qui atteint effectivement les subordonnés des signataires. C'est sous cette forme que la conférence des évêques d'Autriche, présidée par le cardinal Innitzer, ancien ministre de l'Instruction publique ⁶³, a communiqué sa décision de retirer « provisoirement » à tous les clercs le consentement épiscopal nécessaire à l'exécution d'un mandat politique, notifiant tous les ecclésiastiques investis d'une fonction au conseil national, au conseil fédéral, à une diète ou conseil régional, au conseil municipal ou à un comité communal de se démettre de leur office avant le quinzième jour de décembre 1933, c'est-à-dire dans les dix jours suivant la promulgation du décret ⁶⁴.

S'il arrive aux ordinaires de certains lieux de se concerter pour circonscrire les activités du clergé en matière politique, cela peut être en raison de la gravité des événements, ou encore pour assurer une plus grande unité dans le gouvernement des Eglises particulières, mais ce n'est certainement pas parce que les évêques sont individuellement incompetents pour légiférer en cette matière.

Le paragraphe quatre du canon 139, l'interprétation qu'en a donnée, en 1922 ⁶⁵, la commission pontificale et la pratique courante suffisent à nous convaincre du contraire. *La Documentation catholique* est remplie de ces spécimens de législations diocésaines dont le but est de réglementer la participation des clercs à la vie politique de la nation. Le seul volume 35 ⁶⁶ contient toute une gerbe de ces ordonnances épiscopales, parmi lesquelles celle du cardinal Verdier nous paraît significative ⁶⁷.

⁶² *Concilii Plenarii Baltimorensis III, Acta et Decreta*, 83.

⁶³ *La Doc. cath.*, vol. 31, col. 394.

⁶⁴ *La Doc. cath.*, vol. 31, col. 387 et suivantes.

⁶⁵ *A. A. S.*, vol. XIV, p. 313.

⁶⁶ Pages 903-936.

⁶⁷ Vol. 35, col. 932; vol. 36, col. 12.

Jusqu'ici, on n'a considéré que le *prêtre-citoyen*. En tant que tel, il n'a aucune juridiction sur la politique. Tout de même, il possède, comme le laïque, ses droits de citoyen; il peut les exercer prudemment, à moins que l'autorité pontificale ou épiscopale auxquelles il a promis obéissance n'en dispose autrement, pour des motifs qui peuvent échapper aux inférieurs.

Demandons-nous maintenant si de par son ministère sacré le prêtre reçoit juridiction sur les questions politico-morales. Ses facultés pastorales impliquent-elles un mandat relativement à ces matières particulièrement délicates et généralement brûlantes?

La question n'est pas nouvelle. Pourtant, l'entrée en scène de l'abbé Charles E. Coughlin, curé de la paroisse de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus, à Royal Oak (Michigan), la remet à l'ordre du jour.

Le fameux « radio-prêtre » se réclame, tantôt de ses droits naturels et civiques ⁶⁸, tantôt de sa mission sacrée ⁶⁹, pour s'attaquer au désordre social et intervenir dans les affaires politico-religieuse de la République américaine.

Sans vouloir juger la cause du « Père Coughlin » ⁷⁰ et sans nous attarder davantage sur les attributions du prêtre-citoyen, cherchons à fixer dans quelle mesure un prêtre catholique peut descendre sur le terrain de la politique, en vertu même de sa juridiction spirituelle.

Le droit de l'Eglise ne reconnaît dans le prêtre qu'un collaborateur de l'évêque dans l'accomplissement de son propre ministère; sans doute, le curé a juridiction ordinaire ⁷¹ alors que les autres clercs n'ont qu'une juridiction déléguée; mais tant le premier que les seconds restent sous la dépendance très étroite de l'évêque qui peut légiférer sur les matières que le droit commun n'aurait pas encore déterminées ⁷².

Or, si l'on ouvre le code de droit canonique, on ne rencontre aucun article dont l'intention soit de limiter la juridiction sacerdotale relativement aux questions politico-morales. Par conséquent, à moins de res-

⁶⁸ *The Ecclesiastical Review*, July, 1935, p. 29.

⁶⁹ *Dossiers de l'Action populaire*, 25 décembre, 1935, p. 2516.

⁷⁰ On trouvera des jugements divers: *Dossiers de l'Action populaire*, loc. cit.; *The Ecclesiastical Review*, July and September 1935.

⁷¹ Can. 873, § 1.

⁷² Can. 13, 335, 336.

trictions imposées soit par les directives romaines ou par des conciles pléniers, soit par les évêques d'une ou de plusieurs provinces ecclésiastiques ou par l'ordinaire diocésain, on peut conclure que le prêtre possède sur la politique la même juridiction que sur les autres domaines de la foi et des mœurs.

En consultant le *Potrocole final* qui fait suite au texte du concordat survenu entre l'Eglise et le Reich allemand, on rencontre une clause qui insinue clairement que les clercs peuvent être tenus, à l'occasion, d'aborder publiquement les questions politico-morales. En voici l'énoncé: « La mesure dont, en exécution de l'article 32 ⁷³, il sera fait une obligation aux prêtres et aux religieux, ne signifie pas une limitation d'aucune sorte pour l'enseignement et l'explication publiques (ce qui est de leur devoir) de la doctrine et des maximes de l'Eglise, non seulement dogmatiques, mais aussi morales ⁷⁴. » Placée dans son cadre, c'est-à-dire, en guise de commentaire de l'article 32 qui retire les ecclésiastiques de la vie politique, cette mise au point de la part du Saint-Siège devient une déclaration significative.

Les clercs ont une certaine juridiction sur toute la question morale ou spirituelle; avant de dire dans quelle mesure, rappelons un principe fondamental: lorsqu'ils auront à traiter des sujets à portée sociale, les prêtres devront, plus qu'en d'autres circonstances, user d'une grande prudence et veiller à ne pas déchaîner les passions populaires. D'ailleurs, la théologie pastorale ⁷⁵, le code de droit canonique ⁷⁶, les congrégations romaines ⁷⁷ et, très souvent, les disciplines locales seront leurs guides sur ce terrain délicat.

⁷³ Cf. note 57.

⁷⁴ *La Doc. cath.*, vol. 31, col. 464-465; *A. A. S.*, vol. XXV, p. 412-413; « Il contegno, di cui, in esecuzione dell'articolo 32, si farà obbligo ai sacerdoti ed ai religiosi, non significa limitazione di alcuna sorta nell'insegnare e spiegare pubblicamente, come è loro dovere, le dottrine e le massime della Chiesa, non solo dommatiche, ma anche morali. »

⁷⁵ Victor Lithard, C. S. Sp., *Précis de Théologie pastorale*, III, 63 bis; J. Blouet, P. S. S., *Théologie pastorale*, librairie Lecoffre, 1932, pp. 422-423; D. Lallement, *Principes catholiques d'Action civique*, Desclée, De Brouwer, 1935, pp. 209-210.

⁷⁶ Can. 1347.

⁷⁷ A titre d'exemples, citons les documents suivants émanés de la Sacrée Congrégation du Concile, 15 mars 1927, *la Doc. cath.*, vol. 38, col. 644; de la Sacrée Congrégation des Religieux, le 10 février 1924, *la Doc. cath.*, vol. 33, col. 379; de la Secrétairerie d'Etat, 2 octobre 1922, *la Doc. cath.*, vol. 8, col. 707-708; 25 avril 1923, *id.*, vol. 9, col. 1411.

Dans les décisions des conciles régionaux et dans les mandements épiscopaux se rencontrent des lignes de conduite adaptées aux besoins des temps et des lieux. C'est donc, en définitive, dans les ordonnances de leurs ordinaires que les clercs trouveront la norme précise de leur intervention dans les matières politico-religieuses.

Générales sont les orientations des conciles pléniers de Baltimore ⁷⁸ et de Québec ⁷⁹, pour ne mentionner que ceux-ci. Plus détaillées et plus concrètes sont les règles pratiques contenues dans les lettres et les communiqués des évêques, dont la coutume est de se réserver la prédication des devoirs moraux concernant les choses politiques, et surtout le blâme et la répression des abus qui s'y seraient introduits. Même dans les pays où il n'y a pas de précepte exprès, le simple fait de leur intervention ordinairement directe dans tout ce qui a trait à la chose publique indique que les évêques ont l'intention de limiter les facultés de leur clergé, dès qu'il est question de politique ⁸⁰. En tout cas, la prudence commande à celui-ci de faire approuver par l'autorité compétente les démarches qui pourraient avoir des répercussions sur le temporel.

Quant aux ministres inférieurs, il n'y a que le diacre qui, dans la discipline actuelle de l'Eglise, peut avoir transitoirement quelque juridiction, du reste fort restreinte ⁸¹. Il demeure sous la surveillance étroite du curé et de l'ordinaire et ne peut se croire investi d'aucun pouvoir sur un domaine d'une gravité particulière.

* * *

L'Eglise, société spirituelle, ne se substitue ni à l'Etat ni aux citoyens pour exercer une action politique. Elle s'occupe de la politique dans la mesure où celle-ci a des rapports avec la religion et la vie chrétienne ⁸². Elle ne se reconnaît pas le droit de s'immiscer sans raison dans

⁷⁸ *Op. cit.*, art. 83, 215.

⁷⁹ *Acta et Decreta Concilii Plenarii Quebecensis Primi*, art. 229-234.

⁸⁰ En lisant les ordonnances des évêques, anciens et contemporains, c'est l'impression générale qui s'en dégage. A titre d'exemples, citons, pour le passé, les *Mandements des Evêques de Québec*, et en particulier, vol. V, 25, 37, 116, 165, 195, 283, 324, 326, 336, 411, et vol. VI, 10, 21, 76, 44, 49, 51, 55, 129, 208, 264, 267, 274, 294; pour les temps actuels, référons aux actes de l'épiscopat français dans *la Doc. cath.*, et particulièrement dans le volume 35, col. 903-939.

⁸¹ *Can.* 1342.

⁸² Léon XIII, *Au milieu des sollicitudes*; Pie X, allocut. cons. du 9 nov. 1903.

la conduite des affaires terrestres et purement politiques ⁸³. On porterait contre elle un jugement calomnieux, si l'on croyait qu'elle est jalouse de la puissance civile et qu'elle songe à empiéter sur les droits des gouvernements et des politiques ⁸⁴. Loin de rétrécir avec pusillanimité le rôle des puissances terrestres, elle le rend possible en toute son ampleur ⁸⁵.

« L'Eglise ne saurait pourtant être indifférente à ce que telles ou telles lois régissent les Etats, non pas en tant que ces lois appartiennent à l'ordre civil et politique, mais en tant qu'elles sortiraient de la sphère de cet ordre et empièteraient sur ses droits. Elle a reçu de Dieu le mandat de s'opposer aux institutions qui nuiraient à la religion. De plus, elle a mission de faire de continuels efforts pour pénétrer de la vertu de l'Evangile les lois et les institutions des peuples ⁸⁶. »

Ce n'est pas elle qui viole le territoire de César, mais bien César qui « tire prétexte de la politique, soit pour restreindre les biens supérieurs d'où dépend le salut éternel des hommes, soit pour causer des dommages et des destructions par des lois et des décrets iniques, soit pour porter de graves atteintes à la divine constitution de l'Eglise, soit enfin pour fouler aux pieds les droits de Dieu lui-même dans la société » ⁸⁷.

Alors, l'Eglise est forcée d'intervenir, non pour s'occuper de la politique en tant que telle, mais de la religion offensée par la politique. On fait œuvre religieuse « tant qu'on combat pour la liberté religieuse, pour la sainteté de la famille, pour la sainteté de l'école, pour la sanctification des jours du Seigneur. . . » ⁸⁸

L'Eglise ne saurait renoncer à la mission qu'elle a reçue du Christ d'enseigner toutes les nations et de leur apprendre à garder tout ce qu'il nous a commandé ⁸⁹. C'est par son chef, le souverain pontife, et les évêques, successeurs des apôtres, qu'elle exécute son divin mandat. Ceux-ci se sont adjoints des auxiliaires dans la personne des prêtres qui ne relèvent dans l'exercice de leurs fonctions que de leurs supérieurs ecclé-

⁸³ Pie XI, *Ubi arcano*.

⁸⁴ Léon XIII, *Humanum genus*.

⁸⁵ Léon XIII, *Sapientiæ christianæ*.

⁸⁶ Léon XIII, *ibidem*.

⁸⁷ Pie XI, *Ubi arcano*.

⁸⁸ Pie XI, discours au quatrième congrès international de la jeunesse catholique, *L'Action catholique*, p. 102.

⁸⁹ Léon XIII, *Sapientiæ christianæ*.

siastiques ⁹⁰. Lorsqu'il s'élève un doute sur la compétence du prêtre en matière de foi et de mœurs, c'est à l'évêque ou à Rome qu'il faut recourir. Les inférieurs n'ont aucune autorité pour régler le différend qui échappe à la juridiction des tribunaux civils.

Et qu'on ne dise pas que l'Eglise franchit les limites de sa juridiction. Elle seule a la compétence voulue pour juger de l'extension de ses facultés. Les puissances terrestres auront beau lui fixer des bornes, elle ne cessera pour autant d'appeler à son tribunal tout ce qui est et tout ce qui devient spirituel.

Le fondateur de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, Mgr de Mazenod, l'a souvent rappelé aux politiques de son temps, la société religieuse ne peut être réglementée par une législation civile, « comme s'il pouvait y avoir des lois temporelles pour la régir dans ce qui est spirituel ».

« Ce qui de sa nature, ajoutait-il, est hors d'atteinte des pouvoirs d'ici-bas ne peut relever que d'en haut ⁹¹. »

Formulons le vœu que les catholiques comprennent pleinement la mission de leur mère, la sainte Eglise catholique, apostolique et romaine, et qu'ils la délivrent des entraves qui l'empêchent de travailler librement à la rédemption des âmes, du monde entier.

Ovila MEUNIER, o. m. i.

⁹⁰ Brun, *La Cité chrétienne*, p. 183.

⁹¹ Migne, *Collection intégrale et universelle des Orateurs sacrés*, vol. 85, p. 1128.

Pour une politique extérieure canadienne

I. — LE CANADA ET L'EMPIRE.

Il est difficile — et dangereux — en politique de vouloir modeler sur un canevas théorique un ordre de faits positifs, dont les aboutissants normaux s'écartent naturellement de ce plan systématique. Il est préférable de distinguer parmi les lignes de forces celles qui se prêteront à une pression humaine de celles qui échapperont, de par leur nature ou de par leur puissance, à notre action directe. Utiliser la souplesse des unes, accepter la rigidité des autres et s'y conformer, voilà l'essence d'une politique réaliste, sainement dédaigneuse, et d'un empirisme à courte vue et d'un dogmatisme absurde.

En politique, la logique des faits et celle des esprits ne sont pas toujours étroitement juxtaposées l'une à l'autre, pour l'excellente raison que le plan universel, dont naissent les faits et auquel ils aboutissent, tire son mouvement d'une logique infiniment supérieure à celle des esprits et dont l'ampleur dépasse leur compréhension.

Tant que notre opinion ne voulait voir dans notre politique étrangère qu'une extension de celle de Downing Street, il était prématuré d'attaquer le problème de notre situation internationale.

Mais un jour devait venir où la logique des faits poserait d'elle-même le dilemme inéluctable auquel il faut tôt ou tard faire face: « To be or not to be. . . » Et, s'il était impolitique de le hâter, il serait aujourd'hui encore plus impolitique de nier l'éveil chez nous d'une conscience du problème de notre survie nationale. Il serait vain surtout de vouloir nier cet éveil, encore plus vain de le limiter à une vague perception des inévitables changements qui bouleversent le monde et qui devront,

un jour prochain, que nous le voulions ou non, affecter notre existence nationale jusque dans ses racines les plus profondes.

Si nous n'avons pas de politique étrangère définie, si nous ne connaissons pas encore le sens naturel de notre politique, si la plus grande confusion règne chez nous sur la nature d'une politique extérieure canadienne, c'est qu'une série de causes retardent le moment d'une discussion nationale, qui obtiendra le verdict de l'opinion sur la voie à suivre pour assurer la sécurité et l'intégrité futures de notre territoire.

Nos partis politiques craignent comme la peste la formidable armée de problèmes connexes que soulèvera la moindre discussion sur les principes fondamentaux de notre politique extérieure. Ils craignent l'ignorance de l'opinion, ignorance qu'ils ont prolongée à dessein et dont ils sont responsables. Ils craignent les effets de la surprise sur cette ignorance. (« *Let sleeping dogs lie* » est un axiome de toute politique parlementaire.) Les partis politiques ne distinguent pas entre les genres de sommeil populaire, entre celui qui est un juste repos et celui qui peut causer la mort. « Ils dorment. Laissons-les dormir. En attendant, nous, n'agissons que le moins possible et de façon à laisser Canadiens, Impériaux, autres Dominions dans une paisible ignorance de nos intentions et de nos projets, si tant est que nous ayons même des intentions ou des projets. »

Ensuite, le chef de parti, placé devant le dilemme suivant, mérite quelque pitié: « Dans ce pays existent deux sections d'opinions, que l'expérience prouve inconciliables et dont l'antagonisme ne s'effacera peut-être pas devant la nécessité, même pressante. Convaincre l'une, c'est postuler l'opposition de l'autre, et vice versa. De toutes façons, aborder le problème de nos relations extérieures, c'est condamner mon parti à la défaite électorale au profit du parti d'opposition; c'est surtout ressusciter le sectionnement de l'opinion canadienne en de grandes divisions ethniques. »

Outre que nos chefs parlementaires se trouvent dans une réelle indécision sur la direction qu'il convient d'imprimer au mouvement de notre politique extérieure, ils se butent invariablement à la difficulté fondamentale suivante: avant de discuter politique extérieure, il faut discuter Empire britannique. Le problème, pour nous, consiste en toute

bonne foi à décider si notre politique extérieure doit modeler ses données sur celles d'une politique panbritannique ou sur celles d'une politique avant tout domestique et indépendante, ne considérant la coopération avec le Commonwealth qu'en fonction des nécessités locales.

En mots clairs et français: il est impossible de définir notre politique extérieure tant que nous n'aurons pas défini notre politique impériale, et cela nous ne voulons pas le faire, parce que c'est soulever un problème dont nous craignons la discussion encore plus que l'ignorance.

Plus brièvement encore: quelle est l'exacte nature de nos relations avec le Commonwealth? Quelle *devrait-elle* être?

Le bombardement de Shanghai par les Japonais, en 1932, ouvre une ère nouvelle dans la politique internationale. Après un temps d'arrêt, les forces vives des grands retardataires dans la course aux conquêtes ont rompu les digues que la diplomatie des alliés, l'épuisement et l'horreur de la guerre, l'affaiblissement de l'Allemagne avaient élevées autour d'elles. La logique des faits a démenti une fois de plus la logique des esprits, parce que la logique des faits ne connaît pas de prémisses incomplètes, de déductions insuffisamment appuyées, d'inductions hâtives. La guerre de 1914-1918, après tout, n'a changé ni la nature des choses ni celle des hommes. Et l'idéologie wilsonienne, les dithyrambes briandesques n'ont rien pu là contre. C'était à prévoir.

L'étonnant n'est pas ce qui arrive aujourd'hui: armements massifs, révolutions, guerre sporadique. L'étonnant est qu'on ait pu croire que tout cela avait été rendu impossible par quelques traits de plume au bas d'une douzaine de documents, fondés d'ailleurs sur des principes utopiques, des injustices en certains cas et une ignorance phénoménale des réalités historiques et géographiques. Conflits, guerres, révolutions ne sont pas des phases anormales de l'évolution humaine, ce ne sont que les manifestations ordinaires de la bestialité instinctive, de la cruauté, de la folie de l'*animal rationale*.

Nier cela, c'est nier la seule conclusion absolue de l'histoire de l'humanité. L'ordre international d'après-guerre s'étayait principalement sur la négation de cette conclusion démontrée. Il s'arc-boutait ensuite sur des illusions engendrées mi-partie par le désir juste de punir l'agres-

sion des Pouvoirs centraux, mi-partie par une soif de revanche et de lucre dont la présence lézardait, dès la construction, la façade du bel édifice. Que ces lézardes soient apparues soudainement au grand jour, révélées par l'érosion du temps et des circonstances, ne doit point faire croire qu'elles n'existaient pas. Enfin, le mal est fait; il s'agit d'y parer avec sang-froid.

La distance géographique, la distance spirituelle qui nous séparent de l'Europe et de l'Asie nous ont protégés efficacement jusqu'à ce jour du doute, de la crainte du spectacle, direct du mal qui ronge ces continents. Nous en aurons eu pour quelques années de bonheur de plus. Mais le temps est venu pour le Canada de faire un examen scrupuleux de la scène internationale et d'en peser un à un les acteurs, ne perdant jamais de vue qu'il est lui-même un figurant de la pièce, de par les lois inexorables de la nature et de cette géographie universelle qui le situe quelque part sur la terre.

Les auteurs mêmes des traités d'après-guerre, les créateurs de la Société des Nations, les défenseurs les plus ardents du *statu quo* reconnaissent aujourd'hui que la durée de cette situation est conditionnée par la survie parallèle d'un tel ensemble de circonstances, qu'il est impossible au plus optimiste d'en espérer le maintien. Sans la guerre, ou avec la guerre, des révisions s'imposent dans la répartition des richesses matérielles de l'univers. La nature humaine étant ce qu'elle est, on peut, en toute sécurité, prétendre qu'il n'existe qu'un moyen de défendre le maintien du *statu quo*: la force.

En d'autres termes, un jour ou l'autre l'Empire britannique devra de nouveau prouver sa devise secrète: « What we have, we hold. »

Signes, indices, tout porte à croire que l'épreuve des forces en présence ne saurait tarder bien longtemps encore. Lorsque poindra l'aube de ce jour-là, il importe que nous sachions exactement la ligne de conduite à tenir pour protéger adéquatement notre sécurité et notre intégrité nationales.

Ou le Canada fait partie du Commonwealth, ou il n'en fait pas partie. On ne sort pas de là. S'il en fait partie, il doit nécessairement supporter la Grande-Bretagne en toute guerre majeure. Sinon le mot

Commonwealth n'est qu'une sinistre plaisanterie. Ou il n'en fait pas partie, et alors il doit observer, dès la naissance d'un conflit quelconque, une neutralité qui ne favorise pas plus l'Empire que ses ennemis. Toute sympathie, toute aide, toute relation avec l'un des belligérants ne peuvent que préparer notre participation au conflit. La guerre engendre la guerre, comme le bacille engendre le bacille, et l'isolement le plus systématique et le plus rigoureux accordera seul quelque chance d'échapper à l'épidémie.

Bref, le mot Commonwealth est probablement synonyme du terme guerre. L'échéance peut ne pas être aussi rapprochée qu'on semble le croire. C'est possible, mais elle est inéluctable. Parce que l'Empire britannique est une création de la force, il devra être conservé par la force. Le jour où l'or anglais, la marine et l'aviation britanniques ne pourront plus supporter seuls le fardeau de la défense impériale, ce jour-là l'Empire ne sera plus.

Et, en y regardant de près, l'or britannique, la marine britannique, l'aviation et l'armée britanniques sont-ils encore capables de supporter seuls ce fardeau?

Le Canada vit, au sens international du mot, un quiproquo. Personne ne sait, même chez nous, quelle est l'attitude réelle de notre opinion sur le sujet de notre collaboration diplomatique et militaire avec le Commonwealth. Chacun interprète la situation actuelle selon ses inclinations personnelles, ses préjugés, ses goûts, ses intérêts. Mais l'opinion n'a jamais eu l'occasion *électorale* de se cristalliser en deux ou trois corps nettement définis. La suprématie majoritaire d'un groupe n'a pas encore décidé de la voie à suivre. On peut discerner dans cette égoïste incertitude les germes de plusieurs dangers, une des causes efficaces du flottement international actuel, enfin une injustice criante à l'égard des autres membres du Commonwealth.

Cette incertitude prolonge l'ignorance où se trouve l'opinion *individuelle* canadienne des grandes lignes de division de l'opinion *générale*; elle prépare mal cette opinion générale à des réactions intelligentes lorsque se présentera l'inévitable jour des décisions sérieuses et rapides; elle condamne d'avance le pays à une impréparation qui diminuera l'effet de son aide au Commonwealth si telle doit être sa politique, qui rendra sa

neutralité vacillante et imprécise dans le cas contraire. Ce qu'on devrait accomplir dans le calme relatif, la demi-indifférence des jours de paix, on devra le bâcler dans l'hystérie collective des jours de crise et de tension, lorsque l'opinion sera devenue si vulnérable à la pression d'une propagande bien organisée.

Pendant ce temps, la Grande-Bretagne prépare patiemment le moment de réagir contre le flot envahissant des nationalismes et des impérialismes rivaux. Elle sait parfaitement que l'ère des conquêtes n'est pas terminée parce que tout est conquis. Pour les Japonais, comme pour les Italiens ou les Allemands, l'ère des conquêtes date du bombardement de Shanghai, en 1932, et de l'envahissement de l'Ethiopie. La thèse franco-anglaise du maintien à tout prix du *statu quo* ne satisfait pas ces Puissances, parce que cette thèse, qui a pour but de consacrer les agrandissements français et anglais, cherche aussi à consacrer et à fixer les limites dans lesquelles sont enfermés les Etats moins favorisés. Justice ou injustice deviennent ici des mots. Tout se réduit à un calcul de forces.

Le Canada doit déterminer, devant cet état de choses, si le degré de son intérêt au maintien du *statu quo* justifiera qu'il le défende par la force, à l'occasion. Il doit — c'est une impérieuse obligation de légitime défense — établir un compte aussi exact que possible des forces en présence et décider pour lui-même et par lui-même de son attitude future: appui aux défenseurs du *statu quo* international, et quel genre d'appui, neutralité, et quel genre de neutralité.

Les prévisions humaines ne vont pas au delà d'un certain pourcentage de probabilité. Mais il serait criminel de ne pas s'assurer au moins ce pourcentage. Notre vie en dépend. Et notre honneur national exige aussi que nos partenaires du Commonwealth sachent à temps s'ils peuvent compter sur nous, et jusqu'à quel point ils le peuvent. Nous leur devons au moins la franchise de leur dire, si telle est la décision de la *nation*, que nous ne défendrons pas d'autres frontières impériales que les canadiennes. De même qu'il serait utile pour nous, pour l'Empire et pour la paix du monde, de leur promettre tout de suite notre appui si nous désirons vraiment le leur apporter. Dans le premier cas, nous dégageons notre responsabilité, nous libérons les chancelleries du Commonwealth d'une inconnue redoutable, nous permettons au Commonwealth

de calculer sur du réel et du solide, non pas sur des possibilités plus ou moins probables. Dans le second cas, nous renforçons la politique du Commonwealth d'un appoint formidable: nos hommes, nos ressources naturelles, nos frontières, notre Trésor sont des quantités calculables, dont l'appoint sûr créerait une certitude intérieure éminemment favorable à une politique de fermeté et de vigueur.

Le Canada, le Sud-Afrique, l'Australie hésitent également sur l'attitude à prendre à l'égard du Commonwealth. Et c'est des hésitations de ses trois grands Dominions, autant que de son impréparation militaire et de sa politique utopique d'après-guerre, que sont faites aujourd'hui les tergiversations et les retraits de prestige de la diplomatie britannique. On ne sort pas de là.

Lors de l'imbroglio anglo-italien, les Anglais ont pu mesurer soudainement le gouffre qui séparait les années de la guerre de l'année 1936-1937. Ils ont pu constater les hésitations des Dominions, ils ont senti leur isolement devant l'adversaire. Déshabitués de cet isolement, à demi-désarmés, ils ont réagi faiblement aux menaces italiennes. Et depuis, leur politique n'a subi que des échecs, enregistré que des avanies. L'on ne peut nier aujourd'hui que l'hésitation des trois grands Dominions à se compromettre dans un sens ou dans l'autre ne constitue le principal handicap dont souffre la diplomatie britannique. L'ignorance où nous sommes tous de nos intentions est camouflée en bluff par Downing Street; mais, comme tout bluff, celui-ci résisterait-il à la mise des cartes sur la table?

Les trois grands Dominions peuvent, en temps de guerre, assurer la subsistance de la Grande-Bretagne; ils peuvent lui fournir la plupart des matières premières indispensables à ses industries de guerre; ils peuvent augmenter ses forces militaires d'au moins un million et demi d'hommes. Le feront-ils? Les chancelleries européennes inclinent de plus en plus vers la négative. Qu'elles en soient convaincues, et la possibilité d'une grande guerre européenne se transforme en probabilité rapprochée.

Pour nous, il n'est qu'une attitude sensée: les avantages que nous tirons de notre participation au concert des nations britanniques balan-

cent-ils, s'ils ne les dépassent, les risques et les charges éventuelles de cette participation?

Premier point de vue: géographiquement, nous sommes une nation américaine. Deux océans nous isolent des agresseurs possibles; nos côtes sont à l'abri de toute invasion pourvu que nous maintenions un minimum indispensable d'effectifs raisonnablement armés. Les Japonais en Orient sont trop solidement « fixés » par leur aventure chinoise pour s'occuper présentement de nous: une descente japonaise sur nos côtes est une hypothèse irréalisable dont n'importe quel expert démontrera aisément l'absurdité. Au sud, les Américains n'ont aucune intention de conquête, et s'ils en entretenaient, nous n'aurions qu'à nous incliner, ou à nous faire massacrer pour l'honneur. En Europe, il n'est aucun ennemi éventuel qui puisse s'occuper de nous sans passer sur le ventre d'une ou de deux nations continentales. Selon ce premier point de vue par conséquent, participation au Commonwealth signifie que nous échangeons l'aide britannique dont nous n'aurons jamais besoin pour la promesse d'aider les Britanniques à l'occasion, promesse dont, étant donnée la situation mondiale actuelle, ils se prévaudraient probablement à bref délai.

Second point de vue: de notre décision favorable — et de celle des autres Dominions — peut dépendre la paix du monde entier, du moins une prolongation de paix pour quelques années encore. Cet idéal, d'ailleurs lourd d'avantages matériels, vaut-il que nous risquions pour lui notre participation à un autre conflit mondial? Et d'ailleurs, même neutres au début, réussirions-nous à ne point nous laisser entraîner dans une autre grande guerre? Et, dans ce cas, ne vaudrait-il pas mieux nous préparer de bonne grâce?

Ce qui importe, pour l'instant, c'est de déterminer notre attitude et de nous y tenir. Et, pour cela, il faut éduquer notre opinion publique, rejeter hors du contentieux parlementaire une question dont dépend l'avenir même de la nation, enfin, en temps et lieu, obtenir la décision ultime de l'opinion et y conformer notre conduite.

Cet acte de haute politique peut-il vraiment s'exécuter dans un pays de politiciens comme le nôtre? C'est là une question que je laisse à d'autres de soulever.

II. — LE CANADA, NATION AMÉRICAINE.

Répétons-le. Il n'y a que deux attitudes possibles devant la question de notre participation ou de notre non-participation aux activités politiques du Commonwealth: ou nous appartenons à ce Commonwealth et alors nous sommes prêts à assumer les responsabilités qui nous incomberont nécessairement du fait de cette participation, ou nous ne lui appartenons pas. Dans ce dernier cas, notre politique hybride actuelle devra subir un radoub radical, qui la façonnera aux exigences de cette position nouvelle et clarifiée.

Pour notre compte, aucun doute n'est possible au sujet de l'orientation normale d'une politique canadienne rationnelle.

Nous avons montré qu'il était impossible de prolonger longtemps notre indécision systématique: les événements, l'opinion, la propagande étrangère nous acculeront tôt ou tard à une déclaration nette de notre position. Il nous semble aussi qu'un examen vraiment sérieux de la question ne peut aboutir qu'au rejet de l'attitude probritannique et à l'adoption par la nation d'une politique nouvelle destinée à assurer au Canada, en même temps que la sécurité et l'intégrité de son territoire, une liberté de mouvement compatible avec cette intégrité et cette sécurité, mais caractérisée par une absence totale d'allégeance extérieure. Les conséquences de ce changement de front seront nombreuses, profondes, quelques-unes onéreuses, d'autres au contraire favorables au développement de notre pays selon les lignes de forces voulues par la nature de sa position géographique et historique.

Mais les défenseurs de la fidélité au Commonwealth opposeront deux groupes d'objections à tout essai de politique contraire à la leur.

Ils diront d'abord que le Canada dépend, pour sa prospérité, de son commerce extérieur. Ils ajouteront qu'il n'y a pas d'exportations sans la protection, au moins potentielle, d'une marine et d'une aviation de premier ordre.

Si vous rejetez la protection de la marine royale, affirment-ils, c'est que, vous fiant à votre position géographique, vous calculerez comme certaine celle de la marine américaine. Vous refusez de collaborer à la défense impériale, défense dont vous êtes les premiers à profiter, et vous

refusez aussi de collaborer au maintien des forces navales américaines. Vous faites preuve d'un féroce égoïsme.

L'argument est sentimental: il s'agit de retenir le Canadien dans le rang britannique en faisant appel à son sentiment de l'honneur. Si la marine royale protège notre commerce sans aide en hommes, en argent ou en matériel de notre part, ce n'est pas seulement *notre* commerce qu'elle protège, mais aussi celui de la Grande-Bretagne que nous ravitaillons en matières premières, en produits essentiels à sa survie.

Nous nous séparons de l'Empire? La marine américaine nous tiendra lieu, à l'égard de certaines puissances agressives, de marine nationale. « Nous profitons de notre position géographique, nous dit-on aussitôt, pour ne vouloir payer d'aucune charge les avantages de cette position. » Si la marine américaine n'était construite, au moins en partie, que pour la protection de nos côtes, il serait juste soit de fournir notre part d'armements navals à l'Empire, soit de nous armer sur mer en proportion de nos forces, soit encore de nous entendre avec nos voisins pour les aider dans leur propre effort naval. Il n'en est rien. Supprimez le Canada, et ni la marine américaine ni la britannique ne diminueront d'un contre-torpilleur ou d'un hydravion leur effectif naval actuel ou projeté.

Notre neutralité ne nous obligerait à aucun effort naval, et nous continuerions comme par le passé de jouir des efforts navals de nos voisins ou de nos ex-partenaires. Il n'y a là dedans aucun calcul d'égoïsme, mais une de ces situations géographiques privilégiées, comme celle qui entoure la Suisse de hautes montagnes ou celle qui, pendant de longs siècles, et jusqu'à l'avènement de l'avion, a permis à la Grande-Bretagne de mettre partout son doigt entre l'écorce et l'arbre et ne s'y point faire pincer. Une bonne politique ne consiste nullement, dans un cas comme le nôtre, à dire: « Pour nous faire pardonner une situation géographique dont nous ne sommes point responsables, nous sommes prêts au suicide national. » Elle consiste à profiter de cette situation et à plaindre de tout cœur les moins favorisés que nous.

Nous jouissons, pour notre commerce, sinon pour notre défense directe, des bienfaits de la défense impériale? Autre affirmation superficielle que celle-là: nous profitons du fait que la Grande-Bretagne, à cause de son insularité, doit protéger son commerce d'importation, com-

me son commerce d'exportation, au moyen d'une énorme marine de guerre.

Que notre commerce d'exportation soit son commerce d'importation et bénéficie en conséquence de la protection de ses forces navales, voilà une heureuse coïncidence, que nous aurions tort d'attribuer à une bienveillance particulière de l'Empire à notre égard.

On dira aussi, contre une politique d'indépendante neutralité, que nous refusons de faire notre part dans l'effort commun des nations démocratiques pour la paix et la stabilisation des relations internationales. Souvenons-nous de la dernière guerre qui devait mettre fin à toutes les guerres. Souvenons-nous de cette dette énorme qui écrase notre Trésor. Accordons une pensée fugitive à nos 70,000 morts.

Et l'impérialisme prussien, que cette guerre devait pour toujours écraser? Hitler, ses nazis, son armée, son aviation, ses ambitions territoriales? Tout cela diffère-t-il tellement de ce que nous devons aider à empêcher pour toujours? . . .

Quant à la « paix universelle », à la « collaboration des nations ». . . Il faut tout de même apporter quelque sérieux dans l'étude de problèmes d'une telle envergure et d'une telle conséquence.

Ou l'Empire est prêt à nous associer *directement* à son effort diplomatique, ou il persiste, tout en nous déclarant ses partenaires, à vouloir suivre une impulsion uniquement métropolitaine. Or, nous le savons parfaitement, jamais l'Angleterre n'acceptera, par exemple, de se soumettre à un vote majoritaire de délégués des Dominions et des colonies, si ce vote contredisait ses propres décisions préalables. C'est postuler l'impossibilité d'une collaboration absolue, d'un partage des responsabilités dans le domaine des directives à imprimer à la politique du Commonwealth. Nous a-t-on consultés lors du brusque et récent revirement de la politique britannique à l'égard de Berlin et de Rome? Ce n'est pas à dire que cette politique nous déplaît. C'est simplement faire remarquer en passant que l'Angleterre entend diriger seule sa politique étrangère, *même dans les cas où cette politique pourrait affecter sérieusement le reste du Commonwealth.*

La marine, l'aviation, l'armée britannique sont choses fort utiles à l'Angleterre et au reste de l'Empire. Mais le sentiment et le préjugé seuls pourraient faire dire, après étude sérieuse, qu'ils offrent la moindre garantie de sécurité pour le Canada.

Quant au commerce interimpérial. . . L'Argentine n'appartient pas à l'Empire. Et cependant l'Angleterre a su, à l'occasion, acheter de préférence son blé au nôtre. Elle avait raison: le blé argentin, à l'époque, coûtait moins cher. Mais les affaires sont les affaires, dit-on là-bas. Imitons leur exemple. N'imaginons pas que les affaires cesseront d'être les affaires du jour où nous déciderons de ne plus appartenir au Commonwealth.

Restent les arguments de cette partie de notre population que des liens encore très étroits rattachent à la Grande-Bretagne. Leur sentiment est très respectable. Doit-il cependant primer, même à leurs yeux, celui qui met la nation dont ils sont aujourd'hui citoyens au-dessus de liens très doux, très sérieux, mais qui ne doivent pas, ne peuvent pas se comparer à ceux qui devraient les attacher avant tout au sol qui les fait vivre.

La collaboration avec l'Empire en échange de la protection navale et militaire de l'Empire est un argument fallacieux. Et celui qui nous voudrait fidèles au Commonwealth parce que nous lui avons été fidèles par le passé, méconnaît gravement les changements survenus dans les situations respectives des nations de ce Commonwealth; il nie l'affaiblissement réel et considérable de la force et du prestige britanniques; il lie notre politique à une politique de conservation impériale, qui ne peut conduire le monde qu'aux suprêmes convulsions d'un autre grand conflit.

Il n'y aura pas seulement des avantages à notre sortie du Commonwealth. Il faudra se préparer à défendre adéquatement nos côtes, munir notre armée d'un outillage propre à lui donner une valeur proportionnelle à ses effectifs, soit pour le maintien de notre prestige, soit en vue d'une collaboration plus étroite avec nos voisins du Sud au cas d'infiltration européenne ou asiatique sur notre continent. Un flottement se produira dans la vie économique pendant que se rajusteront certaines valeurs.

Mais le Canada aura librement choisi de descendre le courant de son histoire au lieu de le remonter de force. Il aura accepté les responsabilités qui lui incombent du fait de sa position géographique: nation américaine, il aura libéré le continent de son dernier lien politique avec l'Europe; il prendra sa place immédiatement derrière les Etats-Unis de par le poids de ses ressources, de son activité économique, de son organisation sociale et de sa position géographique. Et, libre de ne plus considérer ses problèmes qu'en fonction de leurs données normales, il pourra mettre fin au paradoxe qui fait d'une grande nation de second rang la collaboratrice théorique, le satellite réel et obligé d'une métropole dont la politique, la culture et les intérêts doivent, de par la force des circonstances, de plus en plus s'éloigner des siens.

Nous atteignons, dans la vie de la nation, à un carrefour décisif. Devant nous s'ouvrent deux routes. D'un côté, l'impériale, semée de périls, coupées d'obstacles, marquée: aventure. De l'autre côté, l'américaine, la nôtre, celle de notre continent, qui paraît de plus en plus destiné à la haute mission de fonder une civilisation nouvelle et originale.

Gloire, grandeur, domination, conquêtes, guerres... Ces mots dominant toute l'histoire de l'Europe et la teignent de sang. Et l'Europe, dont l'Angleterre est devenue partie intégrante, a tellement pris l'habitude de ces mots qu'elle sera prête à un nouveau bain de sang plutôt que d'apprendre à les mépriser.

Nation neuve, petite encore, mais adulte, nous voilà enfin face à face avec l'inéluctable décision dont dépend notre vie et l'avenir de nos enfants. Choisissons-nous la voie triomphalement semée de ruines, de sang et de pleurs, ou celle, moins glorieuse, plus humble, peut-être plus difficile, qui conduit, par l'effort harmonieux de tous, vers le seul but qui vaille: la liberté pour le plus grand nombre de travailler en paix à établir une forte nation, à créer une culture nouvelle, à fonder une civilisation indigène dans le Nord-Américain?

La participation aux activités politiques du Commonwealth ne peut être que le sacrifice de notre rêve de bonheur, réalisable et modéré, au moloch de la mythologie impériale.

Maurice D'AUTEUIL.

Conservative vs. Liberal

To define either of these two viewpoints it is necessary to distinguish at the outset between a lower case conservative or liberal and the same with a capital C or a capital L. The Conservative and the Liberal belong in Canada or in England to a political party, which means that they advocate a certain policy or set of tactics. But between a Conservative or Tory on the one hand and a Liberal, Grit or Whig on the other hand, the difference is usually that between Protection and Free Trade or, as in the United States, between the centrifugal emphasis of the old-deal Democrats and the centralizing stress of the Republicans. In other words there is here no difference as to the broader strategy or philosophy. But when one considers the New Deal in the United States today or the various collectivist and anarchist programs, one encounters a more fundamental difference, a difference in ends as well as in means. That there is this difference between the strict and the broad meanings of the concepts of liberalism and conservatism will be manifest from the following list or roster of prominent members of both parties:

Conservative (Tory).

Viscount Bolingbroke
Dr. Samuel Johnson
Lord North
William Pitt
Duke of Wellington
Robert Peel
Lord Derby
Disraeli
Bonar Law
Stanley Baldwin
Marquis of Salisbury

Liberal (Whig; Grit).

Locke; Shaftesbury; Buckingham;
Sir Robert Walpole;
Earl of Chatham; Addison;
Lord John Russell; Steele;
Earl Grey; Cobden; Bright;
Viscount Melbourne
Wm. Ewart Gladstone
Edmund Burke
Th. B. Macaulay
Lord Asquith
Lloyd George
Palmerston

The most superficial student of history is aware that the cleavage between the above two groups has rested on several bases of division so

that the issues of today, viz., democracy, equality, liberty, etc., must not be used as an index of demarcation for 18th century factions. In August 1937, President F. D. Roosevelt quoted from a letter by Macaulay in which that essayist spoke deprecatingly of democracy and its prospects. The *Ottawa Citizen* in an editorial chided the American President because he alluded to Macaulay as « a Tory ». It was obvious however that President F. D. Roosevelt was using the term in the broad and contemporary sense in which anyone who opposes democracy certainly deserves that appellation, while *The Citizen* employed the term in the restricted party sense. Again, consider the case of Edmund Burke who, like Macaulay, was enrolled among the Whigs. Today, Edmund Burke is widely regarded as the chief spokesman of the conservative philosophy. Thus, G. D. H. Cole writes:

In England and Scotland, while the events in France aroused fervent sympathies of which Tom Paine and William Godwin were the foremost theoretical exponents, the practical effect was to strengthen greatly the cause of reaction. The English governing class lived for a generation under the constant fear of violent revolution and, stirred into panic by the fulminations of Edmund Burke, turned to strong measures of repression against every form of Radical activity. The French Revolution gave the English aristocrats the philosophy of which till then they had felt no need, and Burke formulated it for them in noble prose worthy of a better cause. The principles of the Revolution were, above all, an appeal to first principles of human reason. Burke met them not by arguments on the same plane but with a denial of reason as the right basis for politics and an assertion of the fundamental importance of a living tradition of political life made flesh in the accumulated experience of an hereditary governing class. His influence was profound. As far as Conservatism has a philosophy today and is not merely an attempt of vested interests to hold what they have or regain what they have lost, the philosophy of Conservatism is still the philosophy of Edmund Burke. (*An Outline of Modern Knowledge*, p. 715.)

It is amusing to note that Samuel Johnson who used to say that the "Devil was the first Whig" would allow nobody in that famous Club (which included Garrick, Goldsmith, Boswell, Reynolds and others) to stand up to him in argument except Edmund Burke. Indeed, apart from party allegiance, their respective philosophies were really identical; they were both Tories in the modern sense of that word.

In the beginning, it may be justly said, the distinction between Whigs and Tories was based on their respective preferences for dynas-

ties, the Tories favoring James of York and later the Old Pretender while the Whigs championed Mary or, others among them, the Duke of Monmouth. Of course, some historians would trace the origins of these two parties back further than the time of Charles II, back even to Magna Carta.

In the *Encyclopædia Britannica* article on *Whigs and Tories*, it is pointed out that "the later ideals of popular or democratic government are entirely irrelevant to the creeds of Whig and Tory" and that "even the American revolution cannot be considered in terms of the two parties". Nevertheless, faint glimmerings of broader and deeper principles can be detected between these two narrow groups within their monarchist or royalist framework of belief, just as in the 19th century one may discern inchoative distinctions of principle between Liberal and Conservatives over and above their disputes as to petty policy within a common setting of capitalistic liberalism. Hence the following, more or less chronological, dualism or polarity:

Tory.

Cavaliers.
Court party. Crown and Throne.
Divine Right of Kings.
Hereditary Succession.
Wealth and privilege.
Resistance to Reform.
Devotion to the Established Church.
Favoritism toward House of Lords.
Subjugation of Ireland.
Corn Laws (protective tariff).
Rural; agricultural.

Whig.

Roundheads.
Supremacy of Parliament.
Upper Nobility.
John Locke's philosophy.
Progressive Party.
Reform Party.
Middle Class.
Non-Conformists and Dissenters.
Insistence upon rights of House of Commons (Grey).
Home Rule for Ireland (Gladstone).
Repeal of Corn Laws forced upon Peel and Canning.
Urban; industrial.

That the issues which separated these two parties should be not always clear-cut, that the divergence in platform should occasionally be obscure and vague is not surprising because we are not here considering philosophers who prize principles and consistency, but statesmen and politicians who deal with complex and concrete problems and who frequently are guided by expediency, opportunism and pragmatism.

Without tracing the corresponding division in the political administration of Canada with which my readers are even more familiar, it

is worth while noting that a parallel polarity has always existed in the United States. There, too, the names of the parties and factions have occasionally been changed, but an underlying ideological cleavage is discernible. After the American Revolution, of course, monarchy ceased to be an issue so that there were no dynastic wars of Roses, no rivalries between opposing camps of royalists, no Jacobites. Likewise, because many of the colonists had come to the New World in search of religious toleration, the party-lines seldom had anything theological about them. Philosophic and economic differences, however, were quite explicit. Let us again tabulate a few of the distinguished exponents of the conservative and the liberal outlooks:

<i>Conservative.</i>	<i>Liberal.</i>
The Federalists	Thomas Jefferson
Alexander Hamilton	Andrew Jackson
John Marshall	Thomas Paine
Daniel Webster	Nathaniel Hawthorne
Pres. John Adams	Walt Whitman
Henry Clay	David Henry Thoreau
Abraham Lincoln	
National Republican Party, 1824.	Democratic-Republican Party, 1793.
Whig Party, 1834-1854.	Democratic Party
Republican Party.	
"broad-construction"	individual rights
national union	State sovereignty
centralization	republican; particularist
New England (commercial)	Southern and Western (agricultural)

It would be easy to trace this cleavage right down to President F. D. Roosevelt, but with him it stops. Such old-deal Democrats as Al Smith, Governor Ritchie of Maryland and Senator Reed of Missouri were still talking about States' rights in the presidential campaign of 1928. These were the echoes of Jefferson and these men attacked Harding, Coolidge and Hoover on much the same grounds as Jefferson attacked Hamilton. But until F. D. Roosevelt arrived upon the national scene, both the major parties were disputing differences within the common framework of the old capitalistic system of liberalism and laissez faire. Indeed the opponents of Roosevelt's New Deal still call themselves "liberals" and some of them organized The Liberty League. It is,

however, 19th century liberalism which they defend and if they are liberals today, then F. D. Roosevelt is a radical and belongs with such extreme left-wing liberals as Fox, Godwin, Paine and Cobbett.

In the above list which is by no means exhaustive, it will be noted that the Whig Party, despite the antecedent history of the name in England, is placed in the conservative column. Thoreau is on the left-wing roster because, to quote Macy: "The increasing conservatism of New England has tended to suppress or diminish the revolutionary side of Thoreau's thought and to put the emphasis on his life out-of-doors. He was, however, a political rebel and his essay *On the Necessity of Civil Disobedience*, the leading idea of which is that when government is organized oppression it is the duty of honest men to oppose it, is one of the classics of radical revolutionary thought. Once when Thoreau tried to carry out a kind of passive resistance and refused to pay taxes which he believed government used for criminal purposes, he was put in jail. But he stayed only one day, for a friend paid the taxes, and so ended the rebellion. When Thoreau died, Emerson thought that the world had still to discover what a great man he was." (*The Story of the World's Literature*, p. 544.)

The paradox of the present situation in the United States is that the policy of the New Deal of President Roosevelt is like that of Hamilton and the Federalists to this extent, at least, that its emphasis is on centralization. The reason is that in some countries today efforts are being made to add economic democracy to political democracy. The emphasis now is on equality rather than on liberty and Roosevelt's aim is to achieve this by federal or central means since they are the only measures at his disposal. His critics see only the increasing centralization and accuse him of seeking to establish a totalitarian state under a dictatorship. They think they see democracy in jeopardy, but they argue in political terms only and fail or refuse to recognize such a thing as economic democracy. In this connection G. B. Shaw, the socialist, writes: "For Dean Inge democracy means equal consideration for all, but I insist on equality of income without which the former is impossible." (*The Apple Cart*, preface, p. 19.) In the same vein Tawney points out: "Political democracies are often social oligarchies." (*Equality*,

p. 85.) (It is not our intention here to discuss the pro and con of the problem of equality, but the reader may find some interesting passages in this connection in the *Summa theologiae*, P. 1a, Q. 85, a. 7, and Q. 96, a. 3.) We mention the concept of equality, however, to indicate that the meaning of conservatism (and liberalism) has assumed an economic import in the twentieth century. The history of "the dismal science" as Carlyle called Political Economy or Economics, to use the term Jevons first gave it, may be outlined as follows:

SKETCH OF ECONOMIC THOUGHT.

1. Feudalism.—(Divine Right)—Status.—Under this authoritarian order we find, economically speaking, landowning aristocrats enjoying hegemony.
2. Mercantilism.—The Mercantile System was the Renaissance policy or National Policy based on the favorable balance of trade conception and the maintenance of a supply of bullion idea.—This was a loose system of early capitalism from the 16th to the 18th centuries. — J.-B. Colbert; Bodin; Mun.
3. Capitalism.—(Natural Right)—Contract.—"In the period between the Reformation and the French Revolution... status was replaced by contract as the juridical foundation of society." — Laski, *Rise of Liberal*, p. 1.
 - a) The Physiocrats.—"Produit net"; increment or surplus; (rule of nature) — Quesnay; Turgot; Condillac; Mirabeau the elder.
 - b) The Classical or Orthodox School.—Adam Smith; Ricardo; Malthus; Nassau Senior; J. S. Mill.—This is the supply or cost school which approaches from the production angle. — Fully developed individualism. Under this Calvinistic industrial system we find the parvenu third estate of bourgeois capitalists.
 - c) The Demand or Utility School. — Jevons and the Austrian School.—These thinkers made their approach from the distribution angle.
 - d) Marshall combines supply and demand viewpoints.
4. Socialism. — Marxism is an offshoot from Ricardo. — Spann, who divides all economic theories into Collectivist or Universalist and Individualist rightly states that Marxism is a hybrid and strictly belongs to neither.

In the economic sense, liberalism is simply another label for *laissez faire*, individualism, utilitarianism, the Philosophical Radicals or the Manchester School. Due to a terminological paradox, these "liberals" or capitalists (in the bad sense of that protean word) are the economic "conservatives" of today. The middle ground between them and the socialists is the defence of the right of private property and has been assigned no other name than title given it by G. K. Chesterton, viz., *dis-*

tributism. Today nobody is deceived by being called a socialist or communist when he essays to criticize capitalism or rugged individualism. One can be a firm believer in the right of private property and still be opposed to a system of rugged individualism for the few with rugged individualism for the masses. Indeed few today would disagree with the strictures of Dickens or the indictment of Ruskin and Carlyle levelled against the abuses of private property, which flourished under 19th century capitalism and which have not yet abated. As Chesterton put it, "the capitalists want pockets for the few, we want pockets for everybody and the socialists want to abolish pockets entirely because many pockets are empty". Likewise Lacordaire said: "The socialist claims, 'What's thine is mine' while the true Christian declares 'What's mine is thine'".

It is important to note that while "liberty" was the watchword of the capitalists or liberals, "equality" was the slogan of the socialists and communists. "Liberty", too, was the *summum bonum* of the anarchists who agreed with the capitalists or individualists on that score, but who agreed with the socialists in opposing private property. It is significant, too, that the notorious war-cry of the French Revolutionists contained both of these incompatible aims. Liberty and equality (as misunderstood by these groups) are irreconcilable because I cannot enjoy unrestricted freedom and have equals at the same time. You can not have your cake and eat it too. In a sense, of course, the dilemma rests in the very nature of man who has free will but who is also a social animal. Thus, we read in the Psalms, 118,109: "My soul is continually in my hands: and I have not forgotten thy law." In other words, I am the captain of my soul, I am the master of my fate, but I still have regard for society. I have my rights but I also have my duties. Such is the age-old problem of political philosophy, to reconcile individual and government, liberty and law, freedom and organization, citizen and society.

Victorian capitalism had as its great British apologist, Andrew Ure, and we may put John Bates Clark, W. G. Sumner and Benjamin Franklin in the same category. Even Dean Inge admits that the successful business-man of our time is either "a child of the Ghetto or a grand-

son of John Calvin''. Calvinism and its derivative, Puritanism, regarded prosperity as a sign of divine favor and its absence as a sure mark of defective holiness. This thesis has been well proved by Weber and by Tawney.

While admitting the confusion of meaning in the terms conservative and liberal when used in the old political sense and when employed in the new economic sense, we insist that such usage is not completely ambiguous or equivocal. The two usages have some common content. Etymologically, a conservative is one who tries to conserve or preserve something — it may be property, vested interests, the established order, the *status quo*, tradition, custom or precedent. What habits are in the individual, customs are in society, and the routine of group life, i. e. its folkways and *mores*, are the special charge of the conservative or custodian. Because he resists the "action" or change suggested by the liberal, the conservative is often called a *reactionary*. Now a consultation of history shows that the Tory or die-hard has actually had such a function, and while some people by very temperament belong to the conservative or reactionary group, it is true that a man's circumstances often affect his attitude in this respect so that while he is a *have-not* he may belong to the liberal faction or party, but when he becomes a *have* he promptly displays conservative leanings. It is also true that young people are naturally inclined toward liberalism while older people as a rule tend toward conservatism. Indeed, Ortega y Gasset, who sees in the "generation" a very important but neglected historical concept, formulates a law of rhythm in which the pendulum swings each generation from the conservative extreme to the liberal.

Few will fail to recall in this connection the doggerel quatrain of Gilbert and Sullivan according to which

Every little boy or gal
That's born into this world alive
Is either a little liberal
Or else a little conservative.

When we begin to seek definitions for these two outlooks (each of which, of course, contains its modicum of truth), we must distinguish between definitions formulated in derision, those conceived by partisans

and those prepared by impartial, neutral, detached and objective observers.

William Lyon Mackenzie King once described liberalism as inspired by the principle of the future and he declared that conservatism was imbued with the spirit of the past. This is accurate, if incomplete, and stresses the progressive, prospective or futuristic emphasis of the former as contradistinguished from the conventional, historical, and retrospective basis of the latter. On the one hand we have memory and habit exalted; on the other hand we find hope and imagination glorified.

It was Gladstone who asserted that "conservatism is distrust of the people tempered by fear" and that "liberalism is faith in the people tempered by prudence". This definition more or less equates liberalism with democracy and is but a slight exaggeration. There always has been an oligarchic if not aristocratic flavor about the Conservative Party both in England and in Canada. Perhaps one should say, a plutocratic savour, in as much as property and privilege have been identified and embraced by Tory policies. Moreover, the Conservative Party in England has always been a trifle more close to the throne and the crown and to the Established Church of England. Despite the unquestionable loyalty of Gladstone Queen Victoria almost invariably favored Disraeli. Finally, the Conservative Party of Disraeli was the more imperialistic of the two parties.

The American popularizer, Walter Pitkin, recently defined a conservative as "one who thinks nothing ever should be done for the first time" and the radical or extreme liberal as "one who thinks that nothing should ever be done except for the first time". Just as clever was the distinction made by the *American Spectator* editors between the "radical who prefers the left wing and the conservative who prefers the white meat".

If, by conservative, one simply means a man who follows the golden mean or the middle of the road policy, most of us would endorse such a sagacious strategy. But if it signifies the motto "Here I am; here I stay", surely we find here nothing but the stagnation, the inertia, the death-sleep of reaction. Such an opprobrious form of attitude is often adopted by champions of vested interests, glorifiers of the status quo and defenders of the established order.

If, by liberal, one means a man who prefers parliament to the throne, pacifism to nationalism or imperialism, free-trade to protection, the middle-class to the nobility, reform and progress to stagnation and precedent — then much may be said on his side. However, there are various degrees of liberalism. From the 19th century liberals (the economic conservatives of today) one may pass through successive stages via the tame, mild and pink progressive to the wild, violent or ultra-radical or red. Sheer revolution, the fever of agitation, the hysteria and panic of hectic insurgence and rebellion — these are the extreme forms of liberalism today. Sanity makes us avoid him who holds that “a leap in the dark is better than standing still”.

Today, of course, the proletariat is to the radical what the bourgeoisie was to the 19th century liberal and a *leftist* of the present time is usually a socialist, communist or anarchist. It is ironical that the crusty conservative of former times who strenuously resisted all measures of reform advocated a totalitarian, absolutistic or despotic state which bears close resemblance to the present political ideal of socialists and communists, and that the policeman theory of the state (which held that government to be best which governs least) was typical of the old-style liberals whose direct descendants are the *reds* or leftists. *Quantum mutatus ab illo*.

Daniel C. O'GRADY.

University of Notre Dame, Indiana.

Le Labrador

HIER ET AUJOURD'HUI

(suite)

Les grandes explorations terminées, on se tourna vers l'intérieur du Labrador et, par de nombreuses expéditions, on tenta de lui arracher ses secrets. Passons en revue les plus célèbres de ces voyages.

C'est à John McLean, membre de la Compagnie de la Baie d'Hudson, que revient le mérite d'avoir, durant l'hiver de 1838, mené à bonne fin le premier voyage entre Fort Chimo et Hamilton Inlet, par la voie de la rivière Northwest.

Fort Chimo, sis à vingt-cinq milles de l'embouchure de la rivière Koksoak, sur la baie d'Ungava, fut établi en 1830, à la suite de l'exploration du pays par Hendry, en 1828. Parti de Chimo en janvier, à la tête de quelques compagnons, McLean laissa Michikamau, le 5 février suivant, et arriva au poste de Northwest River, le 16. Il est plus que probable que, au cours du voyage de retour, il atteignit, après quatorze jours, la hauteur des terres, aux alentours de Michikamau, et que de là il lui fallut encore dix-huit jours pour rentrer à Chimo.

C'est encore au même McLean que l'on doit la découverte des grandes chutes, ou chutes McLean, sur la rivière Hamilton. Mais il s'écoula plus d'un demi-siècle avant que Bryant, de Philadelphie, ne réussît — en 1891 — à les mesurer. Au cours du même été, deux professeurs du collège Bowdoin en firent également la visite et faillirent y perdre la vie.

Les premières expéditions au Labrador furent surtout des courses d'exploration ou de reconnaissance; mais avec l'arrivée des Frères Moraves, des facilités plus grandes pour voyager et le développement des sciences, il s'ensuivit que lors de chaque expédition s'aventurant au Labrador, il se trouvait des gens dont l'esprit était surtout préoccupé par le désir de

savoir et de découvrir des faits nouveaux, qui étaient ensuite consignés dans des revues et des ouvrages scientifiques.

C'est ainsi que le capitaine Orlebar, suivant en cela l'exemple de l'amiral Bayfield, qui quelques années auparavant s'était attelé à une tâche analogue, entreprend de rassembler une collection de fossiles locaux. Ces restes d'animaux sont ensevelis dans des couches de glaise, un peu au-dessus du niveau de la mer. Pour la plupart, ils appartiennent aux espèces déjà connues des glaises tertiaires du Canada, sauf quelques-uns, qui, en raison de leur nouveauté et de leur localisation, présentent un intérêt tout spécial.

Dans la glaise adhérent aux spécimens fourmillaient des foraminifères, comprenant, en plus des espèces alors étudiées à Montréal, six ou sept nouvelles qui, à une exception près, comptent actuellement des représentants bien connus, puisque toutes, sauf la *testularis variabilis*, existent dans les eaux du golfe Saint-Laurent.

Dans la livraison de décembre 1863 du *Canadian Naturalist*, A. S. Packard, qui fit de nombreuses explorations et publia plusieurs articles sur le Labrador, donne une liste d'animaux invertébrés recueillis près de l'île Caribou, dans la partie sud de la presqu'île. Son rapport contient une foule de détails précis sur leur localisation et leur habitat, et quiconque nourrit l'ambition de faire des études sérieuses sur la zoologie de la région ne peut négliger de le consulter; car, en dépit de son ancienneté relative, il reste le document classique des travaux d'exploration entrepris dans ce coin du globe.

Dans un autre rapport (1865), A. S. Packard considère et étudie surtout la dénudation qui règne au Labrador et qui provient du long contact avec les glaciers continentaux. Les roches se rencontrent principalement sur les plateaux élevés de cinq à huit cents pieds au-dessus du niveau de la mer. À des endroits plus bas, les glaciers les ont roulées, polies, usées et disposées de manière à ce qu'ils forment d'anciennes grèves marines. On peut encore voir partout, en dessous de deux mille pieds d'altitude, la trace du passage des glaciers. Aussi, est-il aisé d'établir, entre les fossiles invertébrés découverts dans les lits des roches de cette région (partie sud du Labrador) et la faune actuelle, des comparaisons qui facilitent grandement l'intelligence de la localisation de la vie marine durant la fin

de l'époque glaciaire. L'auteur établit de même des comparaisons entre la faune arctique de cette époque et celle du nord de l'Europe de la même époque, et il conclut: « Les deux faunes glaciaires, qui ont successivement pris pied dans le nord-est de l'Amérique tempérée, semblent être, aussi bien pour les animaux terrestres et marins que pour les plantes, un assemblage ou produit entièrement arctique-américain. »

Henry Youl Hind, dans deux longs articles très documentés publiés en 1878, porta une attention toute spéciale à l'étude des glaces, des banquises, à la direction des stries glaciaires, des roches et des boues glaciaires. Il recueillit aussi un grand nombre d'observations sur le climat de la côte nord-est du Labrador, sur la géologie et les types de roches rencontrés dans ce pays. Il nota également avec beaucoup de soin les effets du vent sur la neige, dont il analysa minutieusement la chute ainsi que l'influence sur les phénomènes géologiques.

A. S. Packard réunit toutes les notions qu'il avait pu recueillir dans les écrits de ses devanciers et au cours de ses voyages, en un volume devenu classique: *The Labrador Coast*.

Si l'on envisage maintenant l'exploration intérieure de la presqu'île, il faut reconnaître que c'est au gouvernement de Québec et à la commission géologique d'Ottawa que l'on doit les résultats les plus précis. Au docteur A. P. Low échet la mission de mener à bien cette entreprise; il accomplit plusieurs voyages remarquables au cours des années 1892 à 1895.

Voici le trajet qu'il suivit en 1892: « Partis du lac Saint-Jean, dit-il, nous remontâmes la rivière Chamouchouan jusqu'à sa source; et de là nous nous dirigeâmes vers le nord-est par l'intermédiaire de trois grands lacs, qui nous conduisirent à celui de Mistassini. De cette nappe d'eau nous débouchâmes dans la rivière Rupert, dont nous descendîmes le chenal est sur une distance de cinquante milles, endroit où nous nous heurtâmes à une route de portage, conduisant par un chapelet de petits lacs à la Grande Rivière de l'Est, à cinquante milles vers le nord. Nous fîmes un relevé soigneux de ce cours d'eau que nous descendîmes sur l'espace de trois cents milles, jusqu'à son embouchure, sur le côté est de la Baie James. Nous traversâmes alors la Baie James à la hauteur de la rivière Moose, que nous remontâmes jusqu'au point de jonction avec le chemin

de fer du Pacifique Canadien, ayant parcouru plus de treize cents milles en canot. »

En 1893-1894, le parti poursuivit ses explorations au cours de l'hiver. Partant encore du lac Saint-Jean, il s'engagea dans la branche principale de la rivière Chamouchouan, qu'il remonta. De là, il suivit le même chemin que l'année précédente jusqu'à la Grande Rivière de l'Est, terme de l'exploration précédente et point de départ de la nouvelle expédition. Continuant sa course, il remonta cette rivière jusqu'à sa source, puis se rendit à la partie supérieure de la Grosse Rivière, qui fut descendue jusqu'au lac Michicoune. Il suivit ensuite une route de portage jusqu'au lac Kaniopiskau et à la rivière Koksoak, qui prend sa source dans ce lac et qu'il parcourut jusqu'à son embouchure dans la baie d'Ungava. Comme on le voit, ce voyage en canot s'effectua du nord au sud de la péninsule du Labrador.

De Chimo, le parti se dirigea par bateau vers Rigolet, sur le goulet d'Hamilton. De là, il remonta en canot ce goulet jusqu'à la rivière Northwest, où il passa la première partie de l'hiver. Du 19 janvier jusqu'au milieu de mai, il consacra son temps à transporter effets, provisions, canots sur des traîneaux, remontant la rivière Hamilton jusqu'aux grandes chutes, soit deux cent cinquante milles en amont de l'embouchure de la rivière. Juin et juillet se passèrent en explorations, d'abord de la branche Ashuanipi de la rivière Hamilton, que l'on parcourut jusqu'à moins de cent milles de distance du lac Kaniopiskau, et ensuite de ce lac lui-même. Au mois d'août, le parti s'achemina dans la direction de la côte, en remontant la rivière Attikonak de la rivière Hamilton jusqu'à sa source, et de là il traversa à la rivière Romaine. Il descendit ce cours d'eau sur une centaine de milles, puis il s'engagea dans un portage jusqu'à la rivière Saint-Jean, qui le conduisit au golfe Saint-Laurent. Le nombre de milles parcourus en 1893-1894 fut de cinq mille quatre cent soixante ainsi répartis: en canot, deux mille neuf cent soixante, en bateau à vapeur, mille, avec attelages de chiens, cinq cents, et à pied, mille.

L'été de 1895 se passa à explorer la rivière Manicouagan, dont les eaux coulent vers le sud et se déversent dans le golfe Saint-Laurent, à environ deux cent quarante milles en aval de Québec. On étudia cette rivière au point de vue géologique jusqu'à la tête du lac Manicouagan,

limite extrême des investigations entreprises auparavant par le Département des Terres de la Couronne de la Province de Québec. En amont de ce lac, on fit le relevé du cours d'eau principal jusqu'à sa source, au lac Sommet, sous la latitude du 53° degré nord, ainsi que des mesurages de routes de portage sur diverses branches de cette rivière, et du cours supérieur de la rivière aux Outardes et de la Grosse Rivière de la baie d'Hudson. « Par ce moyen, écrit Low, nous parvînmes à acquérir une bonne idée de la région qui environne le plateau d'épanchement central de la péninsule et nous obtînmes une foule de nouveaux renseignements sur la géologie et l'histoire naturelle de la région. »

Le rapport de Low, un des plus importants sur la presqu'île du Labrador, comprend plus de quatre cents pages de texte serré et constitue un document de grande valeur.

Cet explorateur consacra les mois de juillet et d'août 1897 à l'étude d'une partie de la rive sud du détroit d'Hudson et de la baie d'Ungava, et de la partie nord du Labrador que baignent le détroit et la baie d'Hudson. Le pays qui fut l'objet de ces investigations s'étend de Douglas Harbour, situé à environ cent cinquante milles à l'est du cap Wolstenholme à l'entrée de la baie d'Hudson, jusqu'à la rivière George, dans la partie sud-est de la baie d'Ungava, soit une étendue de sept cent cinquante milles de rivage. On examina surtout la côte et, à part quelque courtes excursions dans les districts immédiatement voisins, seules les vallées encadrant les plus grandes rivières ont été l'objet d'une exploration un peu suivie; c'est ainsi que la rivière Payne fut examinée en amont, sur une distance de trente-cinq milles, la rivière Koksoak, sur une distance de trente milles, la rivière à la Baleine, sur une distance de dix milles, et la rivière George, sur une distance de trente-cinq milles.

En 1897, Low entreprend un autre voyage à bord du *Diana*, sous le commandement du capitaine William Wakeham, dans le but de se renseigner surtout sur la navigation, et le rapport qui suivit cette nouvelle expédition effleure également la question des ressources naturelles, comme par exemple les poissons du Labrador.

H. O'Sullivan, ingénieur-arpen-teur au service de la province de Québec, fit en 1901 un voyage dans la partie de cette province, située entre le lac Saint-Jean et la baie James. Quoique son rapport s'occupe

surtout d'un district distinct de la péninsule du Labrador, il ne manque pas de la mentionner souvent. Le but de l'auteur était de visiter tout le pays s'étendant du lac Saint-Jean à la frontière de la province d'Ontario et de la baie James, tant pour se rendre compte de la nature du terrain que pour préparer les voies à l'établissement de futurs chemins de fer. Document d'une haute importance et conservant encore toute son actualité.

En 1900, s'organisa une expédition scientifique au Labrador et en particulier dans la région de Nachvak, sous les auspices de l'Université Harvard et sous le nom de Brown-Harvard. Les rapports publiés en 1902 traitent des résultats obtenus dans le domaine de la géologie, de la zoologie, de la botanique, etc., et des importantes collections recueillies dans les alentours de Nachvak et sur divers points de la côte du Labrador. Ces documents contiennent des observations si importantes qu'ils font autorité dans les questions scientifiques de la presqu'île et que tout savant ne peut aborder ces problèmes sans y référer. Le professeur E.-B. Delabarre communiqua, dans le *Bulletin of the Geographical Society of Philadelphia* (avril 1902), les résultats du voyage, relatifs à la météorologie, à la géographie, à la botanique. R. A. Daly publia de son côté le rapport géologique dans le *Bulletin of the Museum of Comparative Zoology* de Harvard (février 1902).

Léonidas Hubbard, le jeune, de New-York, fit en 1903 une excursion dans la presqu'île, dans le but précis de visiter et d'explorer la rivière Northwest, qui unit le lac Michikamau à celui de Melville, ainsi que la rivière George qui reçoit les eaux du versant nord du plateau du Labrador, dans la direction de la baie d'Ungava. Malheureusement, il mourut au cours de ce voyage, le même automne, sur les bords de la rivière Susan. Après le décès de son mari, madame Hubbard se rendit à son tour dans la presqu'île et reprit à son compte l'expédition en cours, dans le même but. Elle inséra en 1906, dans le *Bulletin of the American Geographical Society*, un long article sur ce voyage qu'elle venait d'accomplir du lac Melville à la baie d'Ungava. Le récit contient des détails de première main sur la nature et les ressources naturelles, ainsi que sur la géographie du pays. Le rapport et le volume qu'elle publia à To-

ronto, en 1908, sur ce sujet sont accompagnés d'une carte assez détaillée de la rivière Nascaupée et de la rivière George.

Un Allemand, nommé Hantzsch, parcourut en 1906 la partie nord-est du Labrador. Il visita les différentes missions moraves, étudia les particularités du pays, ses habitants, ses plantes, ses animaux, et parmi ceux-ci il observa longuement les oiseaux. Il fit aussi des recherches précises sur certaines roches, mais en réalité, il n'accomplit pas de véritables explorations. Ses travaux furent d'abord publiés en allemand, à Leipzig et à Dresde en 1908 et en 1909, et ils furent traduits en anglais et imprimés dans le *Canadian Field Naturalist* d'Ottawa, en 1928, 1929, 1931 et 1932.

C. W. Townsend, en 1913, remonta la rivière Natashquan et effectua des observations nombreuses sur la nature, l'état du pays et des forêts. La même année, H. G. Bryant fit également une excursion au Labrador et, en compagnie de Turner, visita la région sise au sud du lac Melville; il y rencontra nombre de rivières, qui toutes se jettent dans le golfe Saint-Laurent entre les îles Mingan et le détroit de Belle-Isle. Ce qui semble avoir le plus profondément impressionné les voyageurs, ce sont les dimensions remarquables des arbres qu'ils virent au cours de la route.

Les explorations de Flaherty (1918) embrassèrent la région de la rivière Leaf et le lac Minto qui s'y déverse. Ce lac, d'une longueur de cent quinze milles, est la plus importante nappe d'eau connue dans l'est du Canada, sur le versant nord du Saint-Laurent. Le but du voyage était surtout de retracer les roches ferrugineuses de la série Animikie, découvertes le long des branches de la rivière Koksoak par Low, en 1893. Flaherty estime qu'un territoire de cent vingt mille milles carrés, comprenant la partie de la péninsule sise entre les baies d'Hudson et d'Ungava, était à cette époque absolument inconnue.

Kindle (1922), au service de la commission géologique, pénétra dans la partie sud-est du Labrador et étudia avec attention la question si importante des forêts. A. P. Coleman, lui aussi de la commission géologique, publia en 1922 un mémoire sur *la Partie nord-est du Labrador et le Nouveau Québec*. Ses explorations portèrent principalement sur la géographie et la géologie. Il dressa une carte détaillée du fiord de Nach-

vak en particulier, et étudia les divers aspects de cette partie de l'Amérique du Nord: mines, géologie, géographie, voyages, climat, etc.

Le rapport de Kindle, intitulé *Géographie et Géologie du Lac Melville, dans la Presqu'île du Labrador* (1926), notons-le en passant, se range parmi les plus complets ayant trait à ce district. Il y a tout lieu de croire que l'auteur, en le rédigeant, ne se proposait pas tant de jeter des lumières nouvelles sur la géologie du pays que de réunir des documents épars et très difficiles à obtenir. On y trouve aussi des observations sur le climat, l'hydrographie, la flore, la faune, les ressources naturelles. Malheureusement Kindle, paléontologue réputé, a commis, en interprétant certains faits se rapportant à la flore et à la faune, des erreurs qu'on pardonne difficilement à quelqu'un qui est du métier, ce qui naturellement diminue la valeur véritable de son travail.

En 1927, R. H. Woodworth, de l'Université Harvard, publia dans le *Geographical Review* de New-York un long article sur un voyage d'exploration sur la côte du Labrador, dans la région inconnue des montagnes Torngats; et il se trouva que ce voyage prépara les voies, par la curiosité qu'il éveilla, à des explorations toutes récentes dans cette partie de la presqu'île, dont le résultat le plus tangible a été de fournir des notions très précises sur la géographie de cette région, comme nous le verrons plus loin.

Mais le grand événement de 1927 fut pour le Canada et Terre-Neuve la promulgation du jugement du Conseil privé, mettant fin à la question si longuement débattue de la frontière du Dominion et de cette presqu'île. Ce jugement intéressa une grande partie de la presse de l'Angleterre et de notre pays; mais c'est surtout dans le *Times* de Londres et le *Geographical Review* de New-York qu'on l'analysa avec le plus de soin. Dans cette revue, ce fut sir Patrick T. McGrath, président du Conseil législatif de Terre-Neuve, qui fit les frais des commentaires de cet important document.

V. Frissell, en 1927, visita le district des chutes McLean, sur la rivière Hamilton, et les cours d'eau voisins, pour se rendre compte de leur importance, probablement avec une arrière-pensée relative à l'exploitation des forces hydrauliques.

Le docteur E. P. Wheeler consacra une bonne partie de 1927 et de 1928 à l'exploration géologique du Labrador et dressa une très bonne carte de Nain et de ses alentours. Les résultats de ses travaux furent publiés dans le *Geographical Review* de New-York et le *Journal of Geology* (1933) de Chicago. Dans ce dernier périodique, il étudia plus particulièrement les dykes de diabase de la presqu'île et en tenta une classification d'après leurs caractères minéralogiques.

L'expédition de H. G. Watkins, faite entièrement en canot et en traîneaux à chiens et dont les résultats furent publiés en 1930 dans le *Geographical Journal* de Londres, se proposait d'explorer le district de la rivière *Inconnue* (région de la rivière Hamilton) et aussi de dresser la carte du pays. Une autre de ses préoccupations était de localiser la ligne de la hauteur des terres, près de la source de la rivière Romaine, et d'en dresser la carte, tant de la partie supérieure que d'une certaine étendue de la ligne frontière entre le Labrador et le Canada; mais elle n'arriva point à réaliser ce dernier point de son programme. Le rapport est accompagné d'une carte portant le tracé de la route suivie entre le poste de Northwest River, sur le lac Melville, et celui de Hopedale, sur l'Atlantique, ainsi que du district des grandes chutes McLean sur la rivière Hamilton et d'une partie du cours des rivières Kenamu et Traverpine.

Il existe dans la baie d'Ungava une île désignée sous le nom étrange d'Akpatok, dont peu de blancs ont foulé le sol et qui jusqu'ici était demeurée à peu près inconnue (seul le géologue Bell y débarqua pendant quelques heures en 1895). L'Université d'Oxford résolut, en 1931, de la révéler au monde et, dans ce but, y envoya une expédition qui, après beaucoup d'efforts et de contretemps — le moindre ne fut pas la perte d'un de ses membres, — réussit à la parcourir en tout sens et à en dresser la carte, qui est bien différente de toutes celles connues jusqu'à ce jour; elle en rapporta aussi des détails précieux sur la géographie, la géologie, la botanique et la zoologie, et publia ses notes de voyage dans le *Geographical Journal* de Londres (septembre 1932). Les photographies qui les accompagnent sont particulièrement intéressantes.

La région des monts Torngats, jusque-là peu connue et peu fréquentée à cause des difficultés d'accès, reçut en 1931 la visite d'explora-

teurs commandités par le millionnaire Forbes, professeur à l'Université Harvard.

Cette fois, on délaissa, au moins partiellement, les voies ordinaires de terre et d'eau pour en adopter une plus rapide et mieux appropriée: celle de l'air. Au moyen de l'avion, on put obtenir des vues remarquables de la région tout entière, exceptionnellement réussies et susceptibles de servir de base à une carte du district. On explora la pointe nord du Labrador et une faible partie du Québec, située à l'ouest de la presqu'île; aux points de vue de l'étendue du pays qu'elle a parcourue et des photographies et collections qu'elle en a rapportées, cette expédition a rendu des services signalés. (*Geographical Review* de New-York, 1932, et *Geographical Journal* de Londres, 1933.)

Le docteur G. A. Young, de la commission géologique d'Ottawa, a publié dans les *Comptes rendus de la Société Royale* une histoire très importante des explorations géologiques dans le Bouclier canadien, de 1882 à 1912. Il expose par le menu les travaux auxquels on s'y est livré jusqu'ici et soulève une discussion au sujet des différentes appellations par lesquelles on désigne les terrains du précambrien.

H. C. Cooke, de son côté, analyse dans l'*American Journal of Science* (octobre et novembre 1933) la répartition des terres et des mers à l'époque du précambrien, travail important pour les ingénieurs et les prospecteurs.

Ian Cox, de Londres, qui accompagna l'expédition de l'Université d'Oxford à l'île Akpatok, publia dans le *Geological Magazine* de Londres (février 1932) un long article illustré de très belles photographies, dans lequel il traite de la géologie et de la topographie de cette grande île inconnue jusqu'alors. Il inséra dans les numéros de janvier et de mars du même journal d'autres études sur quelques-uns des fossiles recueillis au cours de l'exploration de l'île, en 1931.

Sir W. Grenfell, dont le travail au Labrador est bien connu, publia au mois de novembre 1933, dans le *Canadian Geographical Journal* d'Ottawa, une étude dans laquelle il aborda à peu près tous les problèmes: hygiène, médecine, difficultés matérielles auxquelles sont en butte les habitants, pêche, chasse des animaux à fourrure, etc.

Enfin le *Geographical Journal* de Londres (juillet 1934) communique à ses lecteurs le résultat du travail de sondage et de confection des cartes accompli par *H. M. S. Challenger* sur la côte du Labrador, en 1932 et en 1933. Ce rapport signale également le fait qu'un groupe d'hommes y passa l'hiver de 1933-1934, pour continuer la reconnaissance des côtes et des îles et y poser les jalons préparatoires à la topographie que l'on projette de faire des environs de Nain, dans un rayon de soixante milles, ainsi que de la section au sud de Port Manvers.

Un article des plus intéressants parut dans le *Journal of Agriculture* (août 1934), sur le développement que l'agriculture est susceptible de prendre dans la presqu'île. Le docteur B. E. Waterfield en était l'auteur. Cette question, bien qu'elle ne se rapporte pas directement à l'exploration, est tellement importante pour les populations du Labrador qu'elle mérite d'être signalée et étudiée à fond.

Le docteur E. P. Wheeler, qui explora, en 1927-1928, Nain et ses environs et publia la première carte parfaite de cette région, continua ses explorations dans la région d'Okak. Il en étudia la topographie et la géologie. Les résultats de ses travaux parurent dans le *Geographical Review* de New-York, en avril 1935. Ils sont accompagnés d'excellentes photographies et d'une carte très bien exécutée des alentours de la baie d'Okak. Nous avons déjà signalé plus haut la visite faite par l'expédition du docteur A. Forbes, de l'Université Harvard, dans la partie nord de la région, dans le but de dresser la carte du district du cap Chidley. Ce travail fort important, tant au point de vue topographique qu'au point de vue maritime, est terminé et il a paru dans le numéro de janvier 1936 du *Geographical Review* de New-York. C'est la première carte exacte de la région.

Pour clore cette longue énumération des principales expéditions destinées à la découverte du Labrador et des travaux les plus remarquables sur cette terre désolée, nous soulignerons que le dernier rapport est celui du docteur E. C. Abbe, qui accompagna le docteur A. Forbes dans son expédition de 1931 à titre de botaniste et qui publia, dans *Rhodora* (avril 1936), un article des plus importants sur les plantes de la région visitée. Cette liste est accompagnée de commentaires géographiques, géologiques et biologiques de grande valeur.

Ajoutons qu'une compagnie de Toronto et de Montréal vient d'obtenir la permission de Terre-Neuve, de faire en avion l'exploration géologique de vingt-cinq mille milles carrés dans l'ouest du Labrador. La base des opérations est Northwest River, sur Hamilton Inlet (20 août 1936).

Le travail d'exploration n'a rapporté jusqu'à date (automne 1937) aucun résultat de valeur, si ce n'est la constatation des gisements de fer connus depuis plus de quarante ans et découverts par Low. Les espérances entretenues par Terre-Neuve et beaucoup de personnes sur les ressources minières du Labrador ont reçu par le fait même un choc tel, que l'on est presque convaincu que cette presqu'île ne sera jamais un pays minier de quelque importance.

Nous n'avons aucunement la prétention d'avoir épuisé la liste des publications ou documents ayant une relation quelconque avec le Labrador; mais, nous croyons avoir présenté un résumé substantiel du travail des différentes explorations qui ont eu pour théâtre cette région. Si nous avons délibérément laissé de côté certains rapports, c'est ou parce qu'ils ne présentent, à notre sens, aucun intérêt particulier, ou qu'ils ne signalent que des résultats partiels, révisés et complétés par des explorateurs postérieurs.

Exprimons le vœu, en terminant, que bientôt des expéditions à l'intérieur du Labrador québécois soient entreprises. Elles permettraient de nous renseigner sur ses richesses: mines, forêts, gibier, poissons, etc.; de plus, elles occuperaient quelques-uns de nos jeunes sans travail et remettraient en honneur cette profession à peu près oubliée, mais autrefois si célèbre: celle des *voyageurs* du temps des grandes découvertes et plus tard des plus beaux jours de nos compagnies de fourrure.

Gérard GARDNER

Le don de force¹

Dans ce double cercle de l'agir et du pâtir où se déroulent nos années et se consomme notre existence, la force a ses entrées nécessaires, soit pour nous aider à sortir victorieux des difficultés avec lesquelles nous nous trouvons aux prises, soit pour nous assurer la victoire sur les périls que nous aurons à affronter, nous tenant, si l'on peut dire, à égale distance des craintes déraisonnables et des audaces téméraires. Ce serait, en effet, étrangement s'illusionner que d'envisager la vie chrétienne comme une partie de plaisir ou un voyage d'agrément; la réalité est juste à l'antipode de ce rêve: notre existence terrestre est une entreprise difficile dont l'enjeu est le salut, un combat souvent dur et long dont la palme n'est qu'au ciel, une course, enfin, suivant le mot de l'Apôtre, dont le prix, pendu à la main du Christ, n'est saisissable qu'aux efforts laborieux de la persévérance. C'est dire équivalemment que dans ce grand ouvrage, qui a des conséquences éternelles, seuls les forts réussissent et, puisque l'homme est de lui-même, par lui-même, en lui-même un prodige de faiblesse, incurablement voué, si nul ne l'appuie et ne l'épaulé, à l'insuccès et à la défaite, il est de toute justice qu'il reçoive de Dieu, qui a pour nom le Tout-Puissant, cette force qui lui manque et dont il ne peut se passer, s'il veut répondre à sa sublime vocation et atteindre ses hautes destinées.

* * *

Le vocable *force* apparaît fréquemment au bout de la plume des auteurs inspirés; dans une Concordance que nous avons eu la curiosité de parcourir, nous en avons démasqué la présence en divers coins de la Bible, une bonne centaine de fois, avec à peu près toutes les nuances de sens qu'il est susceptible de prendre et qu'on est accoutumé d'y voir.

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, tome V (1935), p. 473-483; tome VI (1936), p. 349-362; tome VII (1937), p. 197-205.

« Quant à moi, s'exclame le Psalmiste, je chanterai ta force », et ce qui est manifestement désigné par là, c'est l'omnipotence de Dieu. « Redonne-moi, en ce moment, ma force d'antan, pour que je venge sur les Philistins la perte de mes deux yeux », demande Samson à Jéhovah, à la fin du Livre des Juges, et ce que l'infortuné héros implorait, en ces termes, du ciel, c'était sa vigueur physique, évanouie par sa faute. « Tu aimeras le Seigneur de toute ta force », répond le Maître au scribe, désireux de savoir de sa bouche quel est le précepte capital de la Loi, et que veut-on que signifie ici ce mot si ce n'est les surnaturelles énergies de la volonté? D'autres fois, comme, par exemple, chez le prophète Isaïe, force devient un synonyme de renfort, d'aide, de protection, d'appui accordé par le Créateur ou emprunté à la créature. Dans la première Epître aux Corinthiens, les puissants de ce monde sont qualifiés de forts et est-il inutile de constater, après saint Paul, que pour en venir à bout il est dans les habitudes de la Providence de mobiliser la faiblesse et de jeter dans la bataille le néant? Force se prend encore pour fermeté de caractère et pour fixité dans la ligne du bien et, à ce titre, entre comme élément constitutif dans l'ossature même de la vertu. Si l'on s'en tient à l'acception théologique de vertu cardinale, la force se définira convenablement la vertu modératrice des mouvements que suscite dans l'âme la présence de difficultés sérieuses ou de graves dangers, en particulier, du péril de mort, avec lesquels elle est condamnée à se mesurer et qu'il lui faut supporter ou vaincre. Puis, la force est aussi un des sept dons du Saint-Esprit énumérés dans l'Ecriture et, après avoir dit ce qu'il est, nous le verrons en action dans la vie terrestre du Christ, après quoi nous nous préoccupons de l'introduire dans notre propre vie, où sa place est marquée et son travail indispensable, attendu que, comme on l'a noté plus haut, cette vie de chacun, ici-bas, est un combat de tous les jours et souvent un martyre.

* * *

Pour introduire dans nos développements toutes les précisions nécessaires et balayer de nos considérations toute trace d'équivoque, quelques brefs éclaircissements préalables sur la vertu de force ne seront pas de luxe.

Une force acquise existe, résultante d'une succession d'actes plus ou moins multipliés, s'exerçant dans le cadre de la nature, en état d'oser et d'endurer beaucoup, dominant de haut la peur et coutumière de réalisations difficiles ou même, occasionnellement, capable de toucher de son aile les dernières cimes de l'héroïsme; mais, comme l'affirme le dicton populaire, il n'est si bon cheval qui ne bronche et, si solidement ancrée que puisse être cette vertu dans le cœur humain, il lui arrivera inévitablement, étant donné le limon où elle plonge et l'infinie diversité des conjonctures avec lesquelles elle aura à compter, de crouler sous la charge ou de se rérober à l'attaque; aller jusqu'au bout de l'immense aventure qu'est la vie, avec l'aide, sans plus, de ses énergies naturelles, sans, au moins par intermittences, reculer ou défaillir, ne s'est jamais vu; une éventualité semblable est traitée par saint Thomas d'impossibilité et, à regarder de près la pureté du métal dont on veut que soient faits les colosses antiques, on y distingue bien toujours une certaine dose d'argile.

Sur un plan supérieur et dans un ordre plus élevé, une force infuse se rencontre, inoculée d'emblée à l'homme, au baptême, avec la grâce, enchâssé dans son organisme surnaturel et ordonnée, à l'instar des vertus qui l'avoisinent, à la fin suprême de la charité. Mais, quoi qu'elle fasse, elle est dans la nécessité de s'adapter à la capacité du sujet où elle entre et de se plier, dans son activité, à un mode humain d'opération; bon gré mal gré, il faudra qu'elle calcule avec l'état d'infirmité congénital aux mortels et qu'elle s'arrange des limitations auxquelles elle se heurte en eux; et c'est pourquoi le Docteur angélique lui dénie catégoriquement le pouvoir de dénouer toutes les difficultés et d'avoir raison de tous les périls dont il est ordinaire que soit traversée la poursuite d'un objectif aussi haut placé qu'est la béatitude éternelle. Et, soit dit en passant, ne conviendrait-on pas qu'une constatation aussi peu honorable est bien tout ce qu'il y a de plus propre à acclimater l'humilité dans les entrailles des pauvres êtres que nous sommes, si peu affermis sur leurs bases, exposés à tant de fiasco et de déboires, n'étant jamais, même équipés comme on l'a vu, complètement sûrs du lendemain, ou, si c'est trop affirmer, de ce formidable avenir de félicité qui nous est promis et pour lequel nous avons été faits.

Et, cela étant, il est dans la ligne de la divine Sagesse que, supplantant des vertus irrémédiablement courtes par quelque bout, un don de force enrichisse notre avoir surnaturel, transcendant notre faiblesse, débordant nos frontières, corrigeant notre tactique, devenant, en nous, ce qu'on peut appeler, sans exagération, un récipient de la vertu d'en haut et un moyen de saisie de la puissance même de Dieu. Si bien que, mis en service par son Auteur, avec un art qui n'appartient qu'à Lui, ce don véritablement merveilleux supprime, abolit, anéantit dans le sujet opérant cette débilité, ces hésitations, ce tremblement inhérents à l'humaine nature et y substitue une confiance joyeuse, une sérénité imperturbable, un sourire triomphant, au milieu des besognes les plus ardues ou sous la pointe des plus redoutables menaces, ainsi qu'on l'a tant de fois relevé dans la vie, écrasée de soucis, des grands serviteurs du Christ et encore mieux dans la tragique fin des martyrs.

* * *

Jamais âme, l'Évangile en fait foi, n'a été, comme celle du Christ, sensible aux pressions de l'Esprit-Saint et docile à son souffle; d'où cette conclusion évidente, que le Sauveur, suivant la remarque du prince des théologiens, a possédé les dons plus excellemment que personne. Mais on dirait que le don de force est plus apparent dans sa vie que les autres, tant il se révèle avec éclat, soit dans l'exécution généreuse de la tâche gigantesque dont il a été fait l'ouvrier, soit dans l'acceptation sans réserve des souffrances au-dessus de tout nom qui ont torturé ses derniers jours et ensanglanté son auguste trépas.

Que venait faire, en somme, le Fils de Dieu parmi les humains? Enseigner, répandre, propager une vérité de provenance, de qualité, de portée divines, venant de Dieu, traitant de Dieu, conduisant à Dieu, offrant, ici-bas, sous un voile, à la foi, ce qui sera, là-haut, à longueur d'éternité, l'objet délectable de la vision, mais qui allait bousculer des ignorances aimées, mettre en morceaux des préjugés commodes, culbuter sans ménagement des erreurs de tout repos, soumettre l'homme à une loi oubliée, à une règle de vie séculièrement méconnue, à un commandement céleste qui heurterait vite de front plus d'une prescription terrestre, implanter dans les cœurs un amour nouveau qui en condamnerait, en repousserait, en évincerait beaucoup d'autres, sur les ruines de la con-

cupiscence instaurer le renoncement, au despotisme de la nature faire succéder le règne de la grâce, au-dessus des prétentions de la chair dresser la primauté de l'esprit, en bref, à ce qui est caduc, fugitif, passager, apprendre à préférer ce qui est stable, permanent, éternel. Il s'agissait, comme on le voit, de déplacer l'axe même de la vie morale, de fixer *ne varietur* l'échelle des valeurs, d'orienter vers les sommets des existences qui dévalaient les pentes, de rendre à des esclaves du démon leur dignité d'enfants de Dieu. En présence de ce programme de rénovation, j'allais dire de révolution drastique, qu'on leur apportait et dont son Auteur faisait une condition de salut, tout ce qu'il y a de forces désordonnées dans la nature s'est instinctivement cabré, le camp des résistants s'est promptement organisé et, tandis que le peuple montrait au moins des velléités d'épouser le sublime idéal largement déployé à sa vue, en revanche, les chefs religieux de la nation juive ont pris tout de suite position contre le Messie et déclenché contre sa doctrine, si dissemblable de la leur, une véritable campagne faite de haine et de jalousie et dont la ruse hypocrite et la violence ouverte seront, tour à tour ou à la fois, les armes ordinaires. Une hostilité aussi féroce ne s'explique pas humainement et, quand on en suit, d'un œil attentif, les évolutions, il n'est pas possible de ne pas dénicher à ses origines et dans ses flancs une intervention satanique. Manifestement, l'on se trouve ici en face d'un de ces cas limites de méchanceté et de perversion difficilement réalisables aux pires d'entre nous et qui ne seraient jamais ce qu'ils sont, si l'esprit mauvais n'y mettait pas du sien. Qu'à cela ne tienne: en dépit de l'opposition suscitée à sa prédication et qui s'étendra d'elle à ses agissements et à sa personne, le Maître poursuit, sans se troubler, sans s'effrayer, sans se lasser, sa lourde tâche de messager de la bonne nouvelle et de missionnaire des pauvres. A aucun moment, pour aucun motif ni sous aucun prétexte, il ne consent à cacher sous le boisseau la lumière qu'il doit donner au monde, pas plus qu'il ne cesse de réclamer pour son Père l'hommage, l'obéissance et l'amour de ses créatures; s'il le faut, son ton s'élève, sa voix s'enfle, menace, fulmine des anathèmes, pour mieux protéger la liberté et assurer le succès de son verbe, et ce ne sera que lorsque les doigts glacés de la mort auront fermé sa bouche et immobilisé ses lèvres, que finira de retentir aux oreilles de la foule groupée, une dernière fois, pour le voir

mourir la parole de vie et de salut qu'il avait opulemment distribuée à tous et à laquelle, pour leur malheur, un trop grand nombre de ses auditeurs s'étaient refusés à croire. Admirable pouvoir du don de force, maintenant de la sorte, sans une défaillance, sans une agitation, serein et imperturbable, ce grand ouvrier au niveau de sa tâche de géant, hérissée de tant d'obstacles et traversée de tant de difficultés que seul serait en situation d'en faire le dénombrement celui qui les a si vaillamment surmontés.

Fort dans l'entreprise, le Christ l'est peut-être encore davantage sous le choc de l'épreuve et dans son contact avec la souffrance. Au long des articles impressionnants qu'il a consacrés, dans la troisième partie de sa *Somme théologique*, à l'étude du problème de la passion du Sauveur, le Docteur angélique a mis en vif relief le double caractère d'universalité et d'intensité des douleurs physiques non moins que des peines morales par lesquelles a voulu passer la divine Victime, et démontré, avec sa maestria habituelle, qu'entre ce que le Christ a enduré, durant cette phase ultime de son existence, et ce qu'il peut arriver à l'homme de souffrir, il n'est point de commune mesure. Au reste, de telles affirmations ne sont guère que l'écho de ces accents navrants attribués par Jérémie à Jérusalem en deuil, mais qui sont, en réalité et dans leur sens plénier, la poignante expression du martyre du Christ: « O vous tous qui passez par le chemin, faites halte et considérez s'il est une affliction comparable à mon affliction. » Les coups lui sont venus de tous les côtés, des Juifs et des gentils, des princes et de leurs valets, des étrangers et des proches; il a été frappé dans ces biens supérieurs que sont l'amitié, l'honneur et la réputation et, dans un rayon de choses plus modestes, on ne lui laisse même pas le vêtement qu'il porte; il est atteint dans son corps, dont pas un membre et pas un sens ne seront épargnés, et déchiré dans son âme, que se disputent la tristesse, le dégoût, la terreur. D'autre part, à l'amplitude se joint l'acuité, car, sur une sensibilité aussi délicate que la sienne, les moindres maux ont des répercussions singulièrement pénibles et, à ce compte, l'on devine ou, si c'est trop avancer, l'on commence à soupçonner ce qu'en a dû faire l'avalanche de tourments qui s'est abattue sur elle. Que si l'on songe encore qu'à nul moment de la sanglante tragédie Jésus ne s'est permis de chercher un calmant à ses tortures dans des

considérations propres à l'en distraire, ne voulant pas autour de son sacrifice une ombre capable d'en estomper l'éclat ni une mitigation de nature à en amoindrir le fruit, l'on se convaincra, sans doute, que si la science a réussi à toucher du bout de sa sonde les abîmes marins, en revanche, l'homme n'est pas près de naître qui pourra se glorifier d'avoir heurté le fond de l'océan d'amertume où est perdu cet Etre. Le Fils de Dieu a vécu, là, des heures effroyables; deux fois, dans le jardin de l'agonie et sur la croix, il laissera crier son cœur qui semble n'en pouvoir plus, montrant ainsi, observe Jean de Saint-Thomas, à la suite de saint Léon, l'infirmité de l'humaine nature agissant *humano modo*, avec la seule assistance de la vertu de force, compatible, elle, avec ces faiblesses et qui n'exclut pas des tremblements semblables; mais ce seront ses seules concessions, dans cet ordre de réalités, et, le reste du temps, note de nouveau l'auteur cité plus haut, aidé du don de force, il conserve son calme, son sang-froid, sa fermeté habituelle; qu'il ouvre la bouche ou qu'il se taise, rien n'entame plus sa maîtrise totale de lui-même et, ce qui est plus admirable, plus étonnant que tout, l'énergie merveilleuse dont il offre le spectacle rayonne autout de sa croix, communiquant à Marie le courage de se tenir debout au pied du gibet auquel est fixé son Fils, et à Madeleine celui de ne pas succomber sous la violence de la tempête qui ravage son âme. Le grand cri qu'il pousse, quand il voit sa fin imminente, la remise qu'il fait de son esprit entre les mains de son Père, l'inclination de tête qui marque son dernier soupir, tout cela trahit visiblement l'action de l'Esprit-Saint dans le Rédempteur mourant et constitue une éclatante confirmation de tout ce que nous venons de dire.

* * *

Tenir ferme, sans céder à la crainte, même au cœur du danger, poursuivre son effort, sans dévier vers la témérité, contre vent et marée, c'est donc de quoi la force rend capable; assurément, c'est lorsque la mort dresse devant elle son spectre qu'elle répond à tout son but et réalise tout son idéal; mais toute difficulté, qui mérite d'être appelée de ce nom, est d'office située dans sa sphère et intégrable dans son champ d'exercice, et c'est le cas de redire que, vu l'infirmité incurable de notre nature blessée et l'acclimatation nécessairement imparfaite, dans ce terrain ingrat, de nos principes surnaturels d'action, notre vertu infuse de

force, dans les conditions défectueuses où elle se meut, a besoin de se compléter du don correspondant, pour que notre vie militante de ce monde soit, du commencement à la fin, une préparation de tous les instants à notre vie triomphante de l'autre. Seul l'Esprit de Dieu est en mesure de supprimer le frisson dans notre chair et le tremblement dans nos membres, de même qu'il n'y a que lui capable de verser à notre cœur ce sentiment d'invincible confiance que nous l'emporterons, coûte que coûte, dans la dure et souvent longue bataille qui doit nous livrer le ciel. Dans le domaine pratique, porter invariablement à achèvement tout ce à quoi on met la main et rester, en toute rencontre, solidement debout sous l'épreuve sont incontestablement le meilleur signe de l'intervention habituelle dans notre existence du don dont il s'agit, et, peut-être, à la lumière de ces notions simples et sûres, sera-t-il possible de dessiner un portrait assez ressemblant de l'homme véritablement fort de la force même de Dieu.

En matière de réalisations positives, tout d'abord, ce fort que j'entreprends de décrire et qui ne peut être qu'un chrétien se sent tenaillé de l'envie, du besoin, mieux encore, de la passion du parfait; il a en horreur le calcul approximatif et l'à peu près est sa bête noire, il n'abandonnera jamais la charrue à mi-champ, le bâton d'alpiniste à mi-côte, le morceau à mi-exécution ou la plume à mi-phrase, il lui faut du plein, du dense, du fini, dans le grand sens de ce mot, il rêve d'imprimer un cachet de splendeur sur ses actes et il ne se tient pour satisfait que si de toutes ses œuvres il a fait des chefs-d'œuvre.

Entrons dans les précisions: voici le réveil, le signal a retenti, il s'agit de reprendre la marche interrompue, de se réatteler au travail, de coudre à hier aujourd'hui; minute apparemment insignifiante, banale, très quelconque, mais, en vérité, pour la plupart, pour tous, lourde d'un gros sacrifice et contraignante d'une énorme explosion d'énergie; il y a du métal avec lequel se forgent les saints dans les habitués du lever prompt, immédiat, instantané, tout d'une pièce, et le fort est de ce nombre. Puis, c'est la prière, c'est l'oraison ou la messe, c'est le déroulement au long de la journée des exercices de piété, qui établissent le contact de l'âme avec ses sources; l'homme fort leur consacre toute la portion de temps qui leur est due; par la dignité, l'attention, la dévotion dont il

les enveloppe et dont il les pénètre, il y entre avec tout lui-même, corps, esprit, volonté; il sabre, sans ménagement, les distractions qui l'assiègent, plane plus haut que les sécheresses, n'a garde de lier sa ferveur aux goûts ni aux dégoûts qui se glissent et se succèdent assez capricieusement dans ces occupations, les transformant, à certaines heures, quand les derniers dominent, en rendez-vous suppliciants. C'est aussi, pour tous, la Loi divine, pour certains, la règle communautaire, porteuses, de part et d'autre, à chacun, des consignes d'en haut; et, là comme ailleurs, avec l'assistance du don de force, le fort puise dans celle-ci et dans celle-là sa norme d'action, il les vit dans leur intégrité et il ne veut avoir rien de commun avec ce déplorable système d'en prendre et d'en laisser, endémique, oserons-nous écrire, à notre société déboussolée d'après-guerre.

C'est encore le devoir d'état, perméable à l'ennui par sa monotonie ou bien ouvert à l'exaspération par ses impitoyables exigences, rebutant, fatigant, harassant, trop de fois, et il n'a cure de cet ennui, il étouffe cette exaspération, il passe par-dessus ces rebuts, cette fatigue, cette lassitude et, chaque soir, il porte aux pieds du Maître qu'il sert sa fidélité coûteuse qui ne s'est pas volontairement démentie, du commencement du jour à son déclin.

Mais tout ne finit pas là; il y a, à côté de ce qui est à faire, ce qu'il est nécessaire de subir, contrariétés, tentations, dangers, épreuves de toute couleur et croix de toute taille, inhérents à notre condition de créatures déchues et de voyageurs débiles, dérivant des événements souvent plus fâcheux qu'agréables, permis ou voulus de Dieu, émanant des hommes, bons et mauvais, se rencontrant dans notre voisinage, dans notre milieu, voire dans nos personnes; tout cela, le fort que nous peignons l'envisage d'un œil tranquille, le contemple avec un esprit calme, l'accepte d'une volonté paisible. Dominant de haut ce flot mouvant de choses, quoi qu'il arrive ou qu'il puisse arriver, il garde sa porte barrée à l'agitation, verrouillée à l'inquiétude, hermétiquement close au trouble; aucune éventualité ne le désarçonne, pas plus qu'aucune menace ne le désempare; et, si, d'aventure et par quelque chance inespérée, le témoignage du sang lui est demandé, il ne se possède pas de joie, il frappe les mains d'allégresse, il jubile et il exulte, car il sait de quel concours il dispose et quelle puissance est à son service et, plus que jamais confiant dans cette force qui

l'épaule, il se dit qu'il va emporter dans les plis de son suprême sacrifice la victoire finale que récompenseront, tout à l'heure, les lauriers inflétrissables de l'immortalité glorieuse.

Et, là-haut, dans la patrie bienheureuse, ce don de force le suivra et son effet consistera à inoculer à son cœur la jouissance exquise de se trouver à jamais totalement abrité contre tout ce qui a caractère de maux et de peines.

Les deux fruits du don de force sont la patience, dont le rôle est de contenir dans de justes limites la tristesse qui jaillit, comme de source, des afflictions présentes, et la longanimité qui se pourrait définir une patience à longue échéance, attendant en paix d'un avenir, peut-être bien reculé encore, le bien auquel elle aspire. Et quelle patience et quelle longanimité sont celles-là qui ont poussé sur l'arbre d'un tel don!

On lui fait correspondre aussi la béatitude des affamés et des assoiffés de justice et ce n'est pas sans raison, le déploiement incessant de cette force surnaturelle, sous l'impulsion toujours plus accentuée de l'Esprit-Saint, ne pouvant qu'aiguiser dans l'âme du fort l'appétit de la sainteté, attendu que, dans l'ordre spirituel, plus l'on possède, plus l'on veut posséder.

Jean L'HELGOUAC'H, o. m. i.

Chronique universitaire

Une tristesse profonde s'est abattue sur l'Université à la nouvelle de la mort du Père Adrien Morice. Ce religieux oblat, originaire de France, passa trente ans de sa vie dans les missions indiennes de la Colombie britannique et vingt-cinq années dans la province du Manitoba. Evangéliste ardent, il fut aussi explorateur, cartographe, linguiste, anthropologue, sociologue, ethnologue et historien. Une trentaine d'ouvrages hautement appréciés, en particulier son *Histoire de l'Eglise catholique de l'Ouest canadien*, en quatre volumes, couronné par l'Académie française, et son *magnum opus*, *The Carrier Language (Déné Family)*, en deux gros volumes, lui sont un monument impérissable. Une quinzaine de sociétés savantes du Canada, des Etats-Unis, d'Angleterre, de France et de Suisse se firent gloire de le compter parmi leurs membres. Plusieurs congrès internationaux l'invitèrent à leurs assises et nombre de revues reçurent sa collaboration assidue, en particulier *Anthropos*, de Vienne, et la *Revue de l'Université d'Ottawa*, à laquelle il fournit une dizaine d'articles d'une valeur remarquable. Il y a quelques années, l'Université conféra un doctorat *honoris causa* à ce savant authentique et à ce zélé missionnaire, dont on déplore le décès. R. I. P.

* * *

Les professeurs et les étudiants, clercs et scolastiques, du Séminaire universitaire ont fêté, dans une soirée intime, le jubilé d'or de prêtrise et le jubilé d'argent de consécration épiscopale de Son Excellence M^{gr} Guillaume Forbes, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université.

Le premier prêtre sorti du Séminaire universitaire, M. l'abbé Leo K. Ryan, du diocèse de Manchester (Etats-Unis), a été ordonné dernièrement. Le R. P. Jean-Charles Laframboise, supérieur du Séminaire, a

assisté à l'ordination, à Manchester, ainsi qu'à la première messe solennelle, à Salem (Mass.).

* * *

A l'occasion de la fête du R. P. Recteur, qui coïncide chaque année avec la Solennité de saint Joseph, Son Excellence M^{gr} l'archevêque, M^{gr} Humbert Mozzoni, chargé d'affaires de la délégation apostolique, nosseigneurs les vicaires généraux et prélats domestiques, messieurs les chanoines et les principaux curés de la région furent invités à un déjeuner. Les élèves de l'Université et des collèges affiliés eurent congé.

* * *

L'Université a reçu de Sa Sainteté Pie XI le magistral ouvrage en quatre volumes de M. l'abbé Leroquais, sur les *Manuscripts pontificaux des Bibliothèques publiques de France*. Dans une lettre à Son Eminence le cardinal Pacelli, secrétaire d'Etat de Sa Sainteté, le R. P. Recteur a exprimé sa profonde gratitude pour ce don précieux.

* * *

Peu de temps après être revenu d'Europe, le R. P. Arthur Caron, vice-recteur, a donné une conférence, à Hull, sur ses « impressions de voyage ».

* * *

Le R. P. René Lamoureux, principal de l'Ecole normale, s'est rendu à Toronto pour assister à une réunion des principaux des écoles normales de la province d'Ontario, tandis que les RR. PP. Henri Poupert, second vice-recteur et doyen de la faculté des arts, et Henri Saint-Denis prirent part à la conférence annuelle des universités de la province.

* * *

M. Louis Charbonneau, professeur à l'Ecole normale, vient d'être nommé, par le Ministère de l'Instruction publique d'Ontario, éditeur des manuels français en usage dans les écoles de la province.

* * *

La Société thomiste de l'Université s'est réunie récemment pour entendre M. l'abbé Albert Hamel, professeur aux facultés ecclésiastiques, dans une analyse pénétrante du « beau transcendantal ».

* * *

Devant les membres de la Société historique d'Ottawa, M. Séraphin Marion, docteur ès lettres, présenta un travail intéressant sur « l'histoire de la littérature et l'école des pessimistes ».

* * *

L'assemblée générale annuelle de la Société des Conférences a élu, pour l'année 1938-1939, l'exécutif suivant: patrons honoraires, MM. les juges Rinfret, Audette, Angers, Constantineau et Fortier; président, M. Séraphin Marion; vice-présidents, MM. Desrochers, Charpentier et Charbonneau; secrétaire, M. Pierre Daviault; trésorier, M. Alphonse-T. Charron; sous-trésorier, M. Hermann Bonneau; directeurs, MM. Audet, Buteau, Chagnon, Fontaine, Garceau, Lanctôt, Latour, Ollivier, Peltier, Perras, Pouliot et Saint-Jacques; aumônier, le R. P. Henri Saint-Denis.

* * *

Au festival de musique de Québec, tenu à Montréal, M^{lle} Marguerite Soublière, élève de l'Ecole de Musique de l'Université, a triomphé de vingt-huit concurrents, dans la section des soli de piano.

La Schola Cantorum de l'Ecole de Musique, dirigée par le R. P. Conrad Latour, a également participé au festival.

Il y a quelques semaines, M^{lle} Soublière a donné un magnifique récital de piano au Château Laurier.

* * *

Lors du concours régional en vue du Gala dramatique national, l'Ecole de Musique et de Déclamation, sous la direction artistique de M. le professeur Harry Hayes, présenta « le luthier de Crémone », comédie en un acte de François Coppée.

* * *

A son retour de l'Australie, où il remporta le championnat de l'Empire britannique au lancer du javelot, M. James Courtright, qui obtint son baccalauréat ès arts l'an passé, fut l'objet d'une réception enthousiaste à l'Université.

* * *

Les élèves de la Société des Débats anglais ont pris part à une série de débats publics avec des représentants des universités américaines de West Virginia, de Washington et Jefferson, de Western Reserve et de Cleveland.

* * *

« Resolved that the Quebec Law against Communistic propaganda be abolished », tel fut le sujet d'un débat public dont les élèves du Collège Notre-Dame firent les frais.

* * *

Des membres de la Société des Débats français se sont rendus à Clarence Creek et à Hawkesbury, pour y soutenir des joutes oratoires.

* * *

Les deux Sociétés des Débats ont tenu récemment leurs grandes discussions publiques.

Au théâtre Capitol, sous la présidence de M. Jean-Jacques Bertrand et devant les juges, qui furent MM. Jean-François Pouliot, M. P., Paul-Emile Rochon et Louis Charbonneau, MM. Charles-Auguste Provost et Fernand Guindon ont remporté la victoire contre leurs adversaires, MM. Marcel Crépeau et Armand Ducharme. La question débattue était la suivante: « Est-il avantageux d'amender la constitution de 1867? » Les médailles offertes par l'Association canadienne-française d'Education d'Ontario ont été accordées à MM. Guindon et Crépeau.

Au théâtre Régent, à la suite d'un débat ayant pour sujet: « Resolved that Canada's armament policy should be one of expansion », le jury, composé de M. l'abbé A. E. Armstrong, et de MM. les avocats Redmond Quain et John McKenna, a donné la palme à MM. Henry Crevier et Gérard Gobeille, contre MM. Hubert Casselman et Harold McLellan. MM. Gobeille et Crevier méritèrent des médailles.

* * *

L'Académie française a décerné une médaille de vermeil comme prix de Langue française à la Révérende Sœur Paul-Emile, S. G. C., auteur du *Renouveau marial dans la Littérature française depuis Chateaubriand jusqu'à nos jours*.

* * *

La Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités vient de publier un syllabus contre le racisme, sous la forme d'une lettre adressée aux recteurs des universités catholiques. La Sacrée Congrégation enjoint les universités et les facultés catholiques d'appliquer tous leurs efforts et leur activité à défendre la vérité contre l'envahissement de cette erreur.

* * *

Le R. P. Georges Simard, doyen de la faculté de théologie, vient de publier une autre brochure extrêmement opportune, sur *le Canada d'aujourd'hui et de demain. Nature de l'Etat canadien*.

Un nouvel ouvrage du R. P. Simard, intitulé *Etudes canadiennes — Education, Politique, Choses d'Eglise*, vient figurer dans les *Publications sériees* de l'Université. Quatre volumes de cette collection ont paru cette année, trois autres sont sous presse et cinq sont en préparation.

Nous ne saurions taire notre extrême reconnaissance envers Son Excellence M^{gr} Georges Gauthier, archevêque coadjuteur de Montréal, pour les paroles par trop aimables, qu'il a écrites dans les pages liminaires de la présente livraison de la *Revue*, à l'endroit de l'Université et de ses publications.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

PARTIE DOCUMENTAIRE

LES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES.

I. — *Origines et nature.*

S'il entrait dans la destinée glorieuse d'Israël de donner au monde la véritable religion, c'est à la Grèce que revient l'honneur d'avoir révélé à l'Occident les lois et les bases de la pensée. Socrate, Platon et Aristote, triade géniale qui brille au ciel des Hellènes, n'ont jamais cessé d'éclairer la plus grande civilisation de l'histoire.

Malheureusement, l'esprit si spéculatif d'Athènes ne sut pas créer un cycle d'écoles correspondant à la magnificence de ses programmes d'études. Chez les Grecs, enseignaient et étudiaient qui voulaient et comme ils le voulaient. Rien de la part de l'Etat qui groupât les initiatives privées et les orientât vers le bien de la Cité.

Un autre peuple, doué celui-là des aptitudes propres au gouvernement, devait s'emparer des richesses intellectuelles de la Grèce et les jeter dans le moule si puissant de son organisation sociale. Ce peuple fut celui de Rome, la Cité impériale auprès de laquelle, même de nos jours, il faut encore aller apprendre l'art de régner et de commander. L'Etat romain enseigna; il enseigna pour lui, entraînant les esprits et les cœurs aux fonctions et aux honneurs publics. Dressage périlleux certes, mais qui eut pour résultat de répandre une culture incomparable dans un monde où la force ne primait déjà que trop la justice et le droit. Les spéculations grecques et le droit romain, en se fusionnant, constituèrent la civilisation méditerranéenne, celle qui eût été digne de recevoir le trône de Pierre, si Pierre ne dépassait pas de toute la hauteur de sa mission la péninsule d'où, depuis vingt siècles, il domine l'univers.

Nous savons que Rome, ébranlée par les vices de ses citoyens, par le malheur des guerres et par la caducité qui est intrinsèque à la créature, finit par échoir aux peuplades barbares. Longtemps, le courant romain et le remous germanique ballottèrent les générations de l'Europe. Un jour vint où l'antique civilisation parut sur le point de sombrer, et elle aurait sombré n'eût été de l'Eglise qui en recueillit les épaves et déploya une invincible énergie à refaire le passé et à l'accroître.

Voilà donc l'Eglise devenue institutrice. Elle enseigne à son tour, mais, d'abord, surtout pour elle-même. Dans ses monastères, dans ses collégiales de chanoines et dans ses écoles épiscopales, elle épelle, elle explique le *trivium* et le *quadrivium*, c'est-à-dire la grammaire, la dialectique et la rhétorique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Le grand effort de Charlemagne au IX^e siècle, celui des évêques et des écolâtres au XI^e et au XII^e multiplièrent et perfectionnèrent les institutions scolaires. Toutefois, pour le progrès des études plus encore que pour celui du commerce et de l'industrie, un concours heureux de facteurs géographique, historique et politique est absolument nécessaire. Aussi bien, y eut-il au XII^e siècle trois centres qui se distinguèrent

entre tous. Salerne non loin du Mont-Cassin; Bologne au cœur de l'Italie; Paris sur le cours de la Seine. Et pourquoi donc le destin marqua-t-il d'un signe ineffaçable la vocation de ces foyers intellectuels?

Les Bénédictins, si charitables, ne se bornaient pas à héberger dans leurs hospices les Africains et les Asiatiques qui montaient par la Grande-Grèce vers la capitale de la chrétienté ou vers les cités du nord. Au besoin ils les soignaient amoureusement. De là à vouloir chercher quels médicaments adouciraient le mieux les maux corporels, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi, et par un moine. Remettant à l'étude les œuvres d'Hippocrate et de Galien, les complétant par des méthodes nouvelles, par des observations et des expériences toutes neuves, Constantin l'Africain forma des disciples, et ce sont eux qui, en se dispersant en Europe, ouvrirent les premières écoles de médecine, notamment la plus brillante de toutes, celle de Montpellier.

A Bologne, ville de lumière et de douceur, l'éveil communal et le gibelinisme, c'est-à-dire le goût de l'affranchissement municipal et l'impérialisme allemand, poussent vers les études du droit un peuple qui, depuis toujours, aime passionnément la chose publique. Là, une jeunesse avide se livre donc, avec frénésie j'oserais dire, à la poursuite et à l'interprétation des lois et des canons. Et deux maîtres illustres, Irnérius et Gratien, un laïque et un moine, donnent le branle à un mouvement qui couvrira et pénétrera tout le monde civilisé.

Entre temps, dans l'île de Lutèce d'où les capétiens veillent à leur lente et pacifique expansion en terre gauloise, le génie français, plus religieux que philosophique et juridique, s'exerce à la théologie. Le fait que la tranquillité règne en France, plus qu'en Allemagne et en Italie où l'empereur et le pape cherchent l'équilibre de leurs pouvoirs respectifs, facilite ces hautes spéculations. Tandis que Salerne étudie la médecine, et Bologne le droit, Paris se consacre entièrement à la science sacrée. Heureuse division du travail intellectuel, qui nous a valu des œuvres immenses et durables! Si la théologie vient de Paris, notre jurisprudence est un héritage direct de Bologne.

Certes, en toutes ces écoles, à la base des programmes, il y a les lettres et les sciences, mais selon une disproportion, très notable, qu'il est bon de souligner au passage. L'Eglise, ai-je affirmé, enseignait surtout pour elle-même. Aussi bien, puisque la connaissance des lettres préparait davantage à la philosophie et à la théologie, il n'était pas tout à fait déraisonnable, pensait-on, que les sciences restassent plutôt dans l'ombre. Après tant de siècles, est-ce cet atavisme que nos collèges ecclésiastiques traînent encore en leur mentalité?

Il arriva aussi qu'en vue de leur tâche particulière Paris et Bologne, même au cours des arts, eurent des caractéristiques distinctes. Celui-là cultiva surtout la dialectique et la philosophie; celle-ci plutôt la rhétorique. Par cette sorte de spécialisation, les élèves pouvaient tous atteindre avantageusement soit à la théologie, soit au droit.

De carrière de philosophe il n'était guère plus question en ces jours que maintenant. Ce n'est pas que la Providence eût marchandé ses faveurs aux sages de l'époque. Quoique le bagage aristotélicien de nos ancêtres latins ne fût pas très lourd, il comportait au moins une part des conceptions du Stagirite. Ni les néo-platoniciens ni Boèce — les éducateurs du haut moyen âge — n'étaient demeurés étrangers au péripatétisme. Toutefois au XII^e siècle, deux courants, l'un chez les Arabes d'Espagne, l'autre chez les croisés revenus de Constantinople, se mirent à charrier en torrent les livres du célèbre métaphysicien. Avec Aristote mieux connu en Europe, toutes les idées devant servir à la confection de l'encyclopédie du christianisme se trouvaient mises à la disposition des ouvriers de la pensée.

Fort heureusement, à cette date, le corporatisme battait son plein. Des associations pour métiers, il en existait de toutes les sortes. Les étudiants et les maîtres de l'époque,

s'avisant d'avoir autant de bon sens que les simples artisans, comprirent que l'union serait une force même dans les travaux de l'esprit. Ils se formèrent donc en corporations ou en universités. Les deux mots ont la même signification. Ce n'est que plus tard, quand les sciences seront toutes groupées sous le même toit, que l'université sera synonyme de *studium* général.

Je dis bien *studium* général, c'est-à-dire foyer universel de connaissances. En effet, nous sommes en plein moyen âge. Or à cette époque, l'on se tient sur le plan du véritable réalisme, l'on admet que la nature est élevée et perfectionnée par la grâce, et donc que l'ordre selon lequel Dieu a disposé les affaires humaines est surnaturel. Alors, ce que l'Eglise essaie d'accomplir dans la sphère du gouvernement, à savoir hiérarchiser les princes et le pape, les universités le tentent dans le domaine de la pensée. Au bas du savoir elles placent les arts et les sciences auxquels se rattache la philosophie. Au sommet elles installent la théologie. En sorte que la raison, sans jamais renier ses ressources naturelles, évoluera tout de même à l'intérieur de la foi et de la charité, desquelles lui viendront un contrôle salubre, des « confortations subjectives » et des « apports objectifs » de toute première valeur. Ce fut l'honneur des docteurs du moyen âge d'avoir compris de cette façon la nature des universités, comme ce fut la gloire des pontifes romains d'avoir marqué les frontières des deux pouvoirs destinés par Dieu à régir les sociétés dans la paix possible de la terre. Par où l'on voit pourquoi les papes tenaient tant à mettre la main sur les établissements du savoir supérieur. Il y allait à leurs yeux de l'avenir de la doctrine catholique, voire de l'intelligence humaine. De nos jours, moins que jamais, les successeurs de Pierre se relâchent de leur haute surveillance. C'est qu'ils savent que, sous peine de faillir à leur mandat de docteur suprême, ils ne peuvent se désintéresser de l'enseignement des hommes. Tout est couronné aujourd'hui par la foi et la grâce: les sociétés, les doctrines et les vertus. Enlevé le complément du surnaturel, rien ne reste plus d'absolument parfait, d'absolument fini sur les sommets de la pensée et de l'amour. Par hypothèse, de par la volonté du Créateur, mais non de par la nécessité des natures, il entre, dans l'achèvement des choses qui concernent l'homme, un noble appoint de grâce, de foi et de charité. Sans cet appoint, tout, dans ce domaine, demeure imparfait ou, pour parler comme les métaphysiciens, tout porte les traces d'une vérité diminuée, le vrai ontologique, ici, n'étant rien d'autre que la complète adéquation des êtres et de l'intelligence créatrice.

L'on a beaucoup parlé des cathédrales du moyen âge: elles sont véritablement la consécration de l'art au culte de Dieu. Mais les universités s'offrent à nos regards comme une merveille plus grande encore: elles sont les temples humano-divins érigés pour les esprits de tous les siècles et de toutes les cultures. Sans elles ou hors d'elles, il manque à la science et à la civilisation des contreforts et une coupole nécessaires et obligatoires. Aussi n'y a-t-il point d'universités *vraies*, au sens plein du mot, là où font défaut la théologie, la foi et l'Eglise.

Bref, voilà ce qui fit la fortune des universités: des centres favorisés par leur situation géographique, historique et politique; quelques talents supérieurs; des mouvements de pensée nouveaux; un esprit imprégné de foi et de surnaturel.

Le rêve de Platon, raconté avec tant de brio dans le septième livre de *la République*, était plus que dépassé. Non seulement l'enseignement préparait aux carrières sociales, mais encore cet enseignement était assumé et garanti par les maîtres innombrables et l'immense prestige de la sainte Eglise. C'est ainsi que notre Eglise couronna la civilisation par les universités après l'avoir sauvée par ses écoles monastiques et épiscopales. Qu'après cela il se trouve encore des esprits pour parler de l'obscurantisme du moyen âge et de l'Eglise, c'est un cas de psychologie qui ne relève peut-être plus ni des livres ni de l'instruction.

Depuis lors, sept siècles se sont écoulés. . . et les universités de l'Eglise sont encore debout. Qu'elles soient diminuées en nombre et en richesses, il serait vain de le nier. Mais ni les querelles des scolastiques et les emballements de l'humanisme littéraire, ni les prétentions des gallicans et l'orgueil des savants modernes n'eussent été capables de les amoindrir au point où elles sont. Pour ce faire il a fallu que les Etats les dévastent, les pillent et nous les volent. Dans le désarroi et le dévergondage des esprits contemporains, un malheur plus grand ne pouvait fondre sur l'Eglise. Aussi les papes, toujours si clairvoyants, ont-ils vite compris que nul apostolat ne pressait plus que la renaissance ou la création des institutions universitaires catholiques. A cette œuvre ils se sont employés avec toutes les ressources de leur génie organisateur. Sur ce terrain, où tant d'autres, et non sans raison, se sentiraient gênés, ils évoluent tout à fait à l'aise, se sachant, en leur qualité de docteur infaillible, les premiers recteurs du monde. Même, afin d'exercer au plus haut point leur vigilance et leur influence salutaire, ils ont reconstitué ou fondé des universités pontificales.

Les universités pontificales sont, pour ainsi dire, les choses du pape: il les dirige, il les surveille par le moyen d'une Congrégation romaine, il place auprès d'elles un chancelier qu'il nomme et qui le représente. Pour tout ce qui concerne les questions académiques, il les couvre et les enveloppe, comme il fait à l'égard des familles religieuses revêtues de son approbation apostolique. Leurs maîtres, leurs étudiants sont ses maîtres et ses étudiants à un titre spécial. Il veut, en premier lieu, qu'ils soient formés aux disciplines et aux vertus catholiques; et il compte recruter parmi eux les élites dont il a un besoin infini pour la défense de l'orthodoxie et la diffusion de la vérité.

C'est à quoi il convient de penser si l'on désire aider des œuvres éminemment utiles, les plus importantes de toutes celles que l'Eglise poursuit sur terre pour assurer, au milieu des hommes, le prestige de sa valeur intellectuelle.

II. — *L'Université d'Ottawa.*

Elle a grandi comme le grain de sénévé. Erigée en terre ontarienne par la main ferme du jeune évêque Oblat qui entreprenait de fonder une Eglise au pied de la chute des Chaudières, le collège de Bytown, maintenant l'Université d'Ottawa, ouvrit ses portes en septembre 1848. C'était un coup d'audace digne des prélats de France qui, tout le long de leur histoire, ne comprirent jamais qu'une cathédrale ne dût avoir à son chevet une école épiscopale.

L'avenir allait montrer que le choix d'Ottawa était providentiel.

Sans l'idée — très amusante aujourd'hui — d'avoir voulu relier les grands lacs à la rivière Outaouais par le canal Rideau, afin d'assurer la liberté de nos troupes à l'intérieur du pays advenant une guerre avec les Etats-Unis, Bytown n'eût probablement jamais pris l'importance relative qui permit à nos hommes d'Etat de la choisir comme capitale, quand il fallut éviter Montréal et Kingston dont les agissements et les chamailleries dépassaient vraiment toutes les bornes.

Ce choix créait un centre où, grâce aux voies ferrées transcanadiennes, l'Est et l'Ouest se rencontreraient journellement. Sans compter que d'autres lignes y amèneraient le Nord et le Sud. En sorte que tout le Canada se ramasserait en miniature à Ottawa.

Naturellement, Mgr Guigues, accablé par les soucis de sa charge pastorale, n'imaginait pas assumer lui-même l'œuvre du collège. Mais juste au moment opportun il eut la rare fortune de recevoir de sa famille religieuse un sujet doué au possible pour l'organisation d'une maison d'enseignement. Formé aux saines doctrines de sa Congrégation, soucieux des besoins de son siècle, observateur assidu et sagace de son milieu, le

père Henri Tabaret sut donner à son institution les traits de physionomie qu'elle a conservés à travers les vicissitudes de son histoire nonagénaire. Le thomisme, la culture spéciale des sciences, l'accord des nationalités, voilà l'idéal à quoi tendit constamment l'activité du fondateur. Programme grandiose, difficile et périlleux!

Depuis l'apparition de la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*, le thomisme, toujours à l'honneur, a pris un nouvel élan. Il a accru ses effectifs en s'adjoignant un organisme nouveau. C'est bon, assurément, de former des prêtres et des religieux aux méthodes et aux principes de saint Thomas. Mais que de fois cependant des plaintes ne se sont-elles pas élevées contre les laïques, trop peu nourris, dit-on, des fortes doctrines catholiques. Gémir sur le malheur des temps, c'est simple. Y remédier, c'est déjà plus compliqué.

Ne faut-il que délibérer?
La cour en conseillers foisonne:
Est-il besoin d'exécuter?
L'on ne rencontre plus personne.

Eh bien! oui, il s'est trouvé des maîtres pour entreprendre de donner une culture philosophique spéciale à des jeunes gens dont les visées vont jusqu'à vouloir se consacrer aux choses de la Cité ou de l'Etat. A cette fin, une maison, nommée un peu pompeusement Institut de Philosophie, a été ouverte. Vrai collège au sens du moyen âge, elle abrite un groupe d'étudiants qui suivent les cours de la faculté supérieure de philosophie et s'y préparent aux grades de la licence et du doctorat. Le cycle complet des études peut atteindre quatre ans et il permet de décrocher même les titres de bachelier et de maîtres ès arts. C'est long, peut-être? Mais le moyen de préparer des élites sans y mettre le temps n'a pas encore été trouvé.

Pour cette organisation philosophique, plus poussée, le domaine des sciences exige de plus amples développements. En effet, les programmes de la charte apostolique comportent des études comparées de philosophie et de sciences, sur toutes les questions où il y a entre ces deux domaines contact, rencontre et croisement. D'où la nécessité de leçons et de recherches complémentaires de celles des arts, en vue non pas précisément d'orienter vers les carrières, mais de mieux outiller l'esprit. Eh quoi! c'est un dire banal que le monde moderne expire sous les coups d'un savoir mal appris et mal digéré. Or pleurer sur des lacunes, parfois maudire les savants égarés, cela ne suffit plus. Aujourd'hui, les universités catholiques, pour être complètes, ont besoin d'instituts qu soient des foyers où s'affrontent, se comparent et s'harmonisent les sciences et la philosophie.

L'*habitus* scientifique est peut-être l'empreinte qui marque le plus visiblement les disciples du père Tabaret. Il y a lieu de le penser rien qu'à lire la *Revue de l'Université d'Ottawa* dont l'allure et la substance des articles diffèrent sensiblement de la plupart des autres publications du pays.

Si l'Université d'Ottawa n'avait eu qu'à développer le thomisme et les sciences, sa besogne aurait été sans doute considérable, mais moins écrasante qu'il n'y paraît à première vue. Son plus lourd fardeau lui est venu d'ailleurs. Ce n'est pas impunément qu'une institution scolaire supérieure a son siège au cœur d'une capitale fédérale. De ce chef, elle vibre jusqu'à un certain point de toutes les inquiétudes nationales, et il lui faut s'intéresser à des problèmes très spéciaux.

Dès les origines du collège, le père Tabaret s'efforce d'accorder les races et les langues du diocèse. Avec l'évolution de son œuvre à partir de 1866, quand il est sûr qu'Ottawa va devenir la capitale de l'Etat canadien, il élargit et prolonge les lignes de sa vision. On peut être certain que de nos jours il n'aurait rien tant à cœur que de

chercher les formules de lumière et d'accord, les plus aptes de leur nature à adoucir les heurts des nationalités et des croyances, du fédéral et des provinces. L'Université, s'inspirant de cet esprit, marche dans les mêmes sentiers. Déjà elle a ouvert une Ecole de sociologie, de politique et de diplomatie, où elle s'applique à étudier les hauts problèmes d'éducation canadienne. Ce n'est toutefois encore qu'une faible ébauche d'un projet rêvé. Le complément naturel à toutes ces connaissances serait une faculté supérieure de droit où l'on enseignerait à des jeunes, déjà versés dans les études juridiques ordinaires, les spécialisations qui aboutissent aux charges de l'Etat. De tout temps, les capitales ont eu cette part du lion. Rome, pourtant la tête de la chrétienté, s'est distinguée moins par ses chaires de philosophie et de théologie que par ses écoles de droit. Ainsi, de par la force des choses, agirait-on à Ottawa. On y cultiverait à fond — on les aborde déjà — le droit constitutionnel, le droit international, le droit comparé, et bien d'autres matières y afférentes. On en sortirait revêtu de parchemins et, alors, dans le monde où ces sortes d'habits sont bien vus, nos gradués seraient appréciés avant que de faire leurs preuves.

Philosophie et sciences, qui forment d'une façon supérieure; langues et droit spécialisé, qui acheminent vers les ministères et les grands offices de l'Etat: voilà un programme. Il suppose de la bonne volonté, le goût de l'effort soutenu et du sacrifice. Mais est-ce que les universitaires ne connaîtraient pas le dévouement qui est coutumier aux missionnaires? A Dieu ne plaise que je le croie un instant et si peu que ce soit.

A dire vrai, pour le progrès des universités, les finances sont d'une importance majeure. Tout de même, à part l'argent, il est une autre richesse, plus précieuse et capable de prodiges: c'est l'entente et l'union sacrées.

Ottawa, petite ville de beauté, de paix et de verdure, loge pêle-mêle le Français bavard, le Celte plein d'esprit, l'Anglais flegmatique, le catholique point fanatique du tout, et le protestant plus jaloux de ses libertés que de celles des autres. Sa population, ni industrielle ni commerçante, pullule de fonctionnaires, de députés, de sénateurs, de ministres et d'Excellences d'Etat et d'Eglise. Ce qui crée une atmosphère grave, aristocratique, ayant même, surtout le dimanche, une teinte de puritanisme qui ne déplaît pas.

L'endroit est donc incomparablement propre aux études suivies, calmes et approfondies. De fait, des étudiants, il y en a pléthore, et il y en aurait davantage si des contre-courants n'en retenaient un certain nombre loin de l'heureux port. Rien comme les villes frontières ou capitales pour l'enchevêtrement des sentiments. C'est le sang, c'est la foi, c'est la formation collégiale, c'est l'indigénat provincial premier qui jouent dans la subconscience de chacun et de tous, formant des îlots divers où les cœurs, plus que les principes, cristallisent les façons de voir, les attitudes d'esprit et les théories sur l'éducation. Il y a, toutefois, quelques points que personne n'oublie plus. L'Université a des chartes pontificale et civile; elle relève des lois d'une province de l'Etat canadien; elle doit répondre aux exigences concrètes d'une population déterminée. Au nom du patriotisme, elle essaie, c'est entendu, d'ordonner toutes ces choses, d'indiquer à chacune sa place dans l'échelle sociale. Ce qui n'empêche que d'aucuns, non loin d'elle, s'inquiètent et s'impatientent. Et pourquoi, à la vérité? Nos ancêtres, fiers abatteurs de forêts, ne s'obstinaient pas à fendre les bûches de l'érable ou de l'orme avec la seule lame de leur hache pourtant bien trempée et brûlante. Ils se servaient d'un coin sur la tête duquel ils frappaient jusqu'à ce qu'ils en aient fait pénétrer la pointe dans le tronc si dense. Ainsi en est-il des éducateurs outaouais: ils estiment ne pouvoir s'introduire dans le bloc ontarien que par la manière, c'est-à-dire avec le temps, la méthode, l'habileté et la constance.

Ne nous y trompons pas cependant. La population catholique d'Ottawa se débat dans une ellipse dont les foyers, très convoités, sont l'archevêché et l'Université. L'un

est inséparable de l'autre. Et ceux-là bénéficieront des deux qui les développeront le mieux, ensemble. L'on ne touche pas au succès avéré.

Et d'ailleurs — pour élargir le point de vue — nous les catholiques, nous possédons la véritable philosophie, la foi, la théologie, la grâce, l'Eglise et Dieu. Comment se fait-il que, même en notre pays, notre supériorité de *valeur* soit si souvent battue par la supériorité du *nombre*? Serait-ce que nous nous disputons trop, alors que nos émules s'entendent? Ou, avec saint Paul, conviendrait-il de dire que notre zèle est plus sincère qu'éclairé? Quoi qu'il en soit, l'avenir, pour notre cas particulier, sera celui que nous nous taillerons. Sans brouiller les domaines, sans renverser la hiérarchie des œuvres, il serait grandement à souhaiter qu'un accord de plus en plus intelligent et généreux rende notre force sociale tout à fait irrésistible.

J'entends bien que même nos conationaux du dehors auraient intérêt à seconder, au moins de leurs sympathies, une institution d'avant-garde qui livre les combats de pénétration sur la terre ancestrale, et où personne ne nous disputerait plus notre part légitime — la seule que nous désirions garder — si tous les Canadiens français affirmaient une bonne fois, très clairement, qu'ils veulent, en deçà comme au delà de l'Ouataouais, l'expansion solidaire de leur nationalité et de leur religion.

Quant aux Oblats de Marie-Immaculée, à qui l'Eglise a confié l'Université d'Ottawa, ils se sentent dans la situation de l'armature d'acier que recouvre un épais béton. Ils n'ont plus qu'à supporter l'édifice et à s'y dévouer. Et ils le feront. Les jeunes qui croissent dans les facultés restaurées pressentent la noblesse et le mérite de leur tâche et ils s'appêtent à la remplir avec compétence. Si l'on voulait me permettre une allusion au passé, je dirais que les anciens combattants, si dévoués qu'ils aient été à l'œuvre, paraissent plutôt tièdes aux regards des générations ardentes qui tiendront demain le sceptre des chaires doctorales.

Qu'il en soit donc ainsi pour la grandeur du Canada et de l'Eglise.

Georges SIMARD, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Dr FRANÇOIS-MICHEL WILLAM. — *La Vie de Marie, Mère de Jésus*. Traduit de l'allemand par l'abbé René Guillaume. Mulhouse, Editions Salvator, 1938. In-8, 440 pages.

Ecrire une vie totale de la Sainte Vierge, qui soit en même temps sobre et véridique, ne va pas sans considérable difficulté. On sait la discrétion des écrivains sacrés concernant la Mère de Jésus. Celle-ci occupe sans doute une large place dans *l'Evangile de l'enfance*, et il faut rendre grâce à saint Luc de nous avoir livré ces chapitres précieux, fondement principal de la théologie mariale. Mais les longs silences qui couvrent les années de la vie cachée à Nazareth, les effacements providentiels de Marie durant la vie publique et après l'ascension pèsent lourd à notre amour filial et à notre légitime curiosité. Et si nous pouvions oublier que les évangélistes ne sont pas seulement des écrivains humains, nous serions enclins à leur reprocher leur trop grande discrétion.

Plus facilement que nous, d'un autre âge et d'un autre pays, les premiers chrétiens de Judée, d'Asie et de Rome pouvaient lire entre les lignes du texte inspiré, eux qui connaissaient bien le cadre palestinien dans lequel se déroula la vie de la sainte Famille. C'est ce milieu historique, géographique et social, que le docteur Willam s'est appliqué à peindre dans sa *Vie de Jésus*¹. Œuvre remarquable et éminemment utile à l'intelligence de l'Evangile, si jamais il en fut. Voici maintenant que l'auteur universellement loué de la *Vie de Jésus* offre au public une *Vie de Marie*, conçue selon le même plan que la première. Après lecture minutieuse, nous doutons qu'il ait moins bien réussi.

Partant du principe incontestable que la Vierge Marie a vécu extérieurement la vie ordinaire d'une femme du peuple, le docteur Willam n'a rien épargné pour en offrir à ses lecteurs une évocation vivante. Aussi, est-ce avec un intérêt soutenu et avec la satisfaction presque constante d'apprendre du nouveau que l'on parcourt ces études de mœurs et de coutumes, à l'arrière-plan desquelles se profile toujours la silhouette de la Mère de Jésus. Et quand l'auteur passe de l'extérieur à l'intime de Marie, quand, psychologue affiné, il sonde le fond de son âme, on se sent avec lui le pied sur la terre ferme; quand enfin il s'arrête à des conjectures en marge de l'Evangile, on se rend compte qu'il ne verse jamais dans la fantaisie, on a même envie de s'écrier: « C'est ça! tout a dû se passer ainsi! »

A ces titres bien mérités d'historien fidèle et de psychologue avisé, le docteur Willam ajoute celui non moins précieux d'exégète émérite. Il faudrait en dire autant du

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4 (1934), p. 507.

théologien, n'était une sérieuse réserve qui s'impose. Nous ne voyons pas en effet comment en saine doctrine on pourrait endosser l'affirmation suivante: « Les disciples se rendirent bien compte alors que Jésus venait d'entendre maintenant, dans la plénitude de son âge, l'appel à sa vocation de Messie, *tandis que jusque-là son humanité n'en avait pas encore connaissance . . .* » (p. 244). Cette proposition est formellement réprouvée par le décret *Lamentabili*, du 3 juillet 1907². Et cette autre affirmation, où peut-être ne s'agirait-il que d'une imprécision de langage: « Lorsque Marie eut quitté pour Cana sa solitude de Nazareth, . . . elle reconnut aux récits des disciples que Jésus avait dépouillé comme un vêtement sa profession de charpentier et que, *confirmé dans sa mission par le témoignage de Jean*, il se présentait ouvertement comme Messie » (p. 248).

Malgré ces lacunes et quelques autres plutôt bénignes, l'œuvre du docteur Willam figurera certainement à côté des plus sérieuses et solides interprétations scripturaires. Voilà un livre vraiment utile et qu'il ne sera pas permis d'ignorer. R. N.

* * *

Direction de Conscience. Lettre à une Supérieure religieuse au sujet d'un Décret pontifical. Traduit de l'italien par l'abbé A.-E. Gautier. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1936. In-12, 129 pages.

Il s'agit du décret *Quemadmodum*, de Léon XIII, publié le 17 décembre 1890. Le commentaire fut écrit l'année suivante, à la demande d'une supérieure religieuse. Même aujourd'hui, sous le nouveau droit, on peut le considérer comme un excellent guide dans l'explication des canons se rapportant aux confesseurs des religieuses et au rôle des supérieurs laïcs dans la direction des consciences. Le décret cependant n'a pas force de loi par lui-même. J.-R. L.

* * *

Abbé E. DUSSAULT, D. D. — *Sept ans à la suite de saint Thomas d'Aquin pour l'Examen particulier. (Conférences aux Ursulines.)* Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1935. In-12, XVI-189 pages.

L'auteur étudie les vertus cardinales et théologiques dans sept longues conférences. Celles-ci sont elles-mêmes suivies, pour chaque mois, de sujets d'examen particulier, qui touchent à peu près à toutes les parties intégrales et potentielles de ces vertus. C'est dans relativement peu de pages un précieux commentaire du traité des vertus selon la *Somme* de saint Thomas. Aussi, est-ce un livre de doctrine composé par un homme d'expérience, un éveilleur d'énergie, un apôtre qui sait très bien que la lumière manque plus souvent que la volonté, que celle-ci n'attend que la première pour marcher dans les sentiers de la vertu. Malgré le titre, cette œuvre peut servir pour la méditation et la prédication; pour l'une et l'autre il est à conseiller. G. M.

* * *

Abbé JOSEPH FATTINGER. — *Recueil d'Exemples modernes.* Traduit de l'allemand par l'abbé M. Grandclaudon. Mulhouse, Editions Salvator, Paris, Tournai, Editions Casterman, 1938. In-12, 297 pages.

Nous avons des recueils d'exemples ou d'histoires, mais le tout était devenu si vieillot et si désuet que nous n'y regardions plus. D'autre part, tous n'ont pas la perspicacité d'un Mgr Tihamer Toth, qui prépare ses instructions et ses catéchismes à l'aide des grands quotidiens pour y trouver le fait divers qui illustrera son enseignement.

² Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (édit. 18-20), n. 2035: *Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae*.

Force est donc de chercher en quelque nouvel ouvrage l'histoire qui viendra frapper l'imagination et faire naître la conviction. Le *Recueil d'Exemples modernes*, de l'abbé Fattinger, devient l'indispensable appui du prédicateur et du catéchiste. C'est à la page, sur le *Symbole des apôtres, les commandements, la grâce et les sacrements, la très Sainte Vierge, le culte des saints*.
H. M.

* * *

ARMAND PRAVIEL. — *Monsieur Vincent, saint de Gascogne*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1937. In-12, VIII-185 pages.

La grâce ne détruit pas la nature. La sainteté de monsieur Vincent met en valeur ses qualités de Gascon : finesse dans la lutte, ténacité dans l'effort. L'A., dans cette biographie brève, précise et charmante, discerne ces qualités à travers les épisodes d'une vie héroïque.

Le pâtre des landes devient humaniste, puis très jeune il gravit les degrés de l'autel. A peine prêtre, il est captif à Tunis. Cet esclavage lui apprend à aimer les forçats et les galériens. Libéré, il se fait leur aumônier. S'il est conseiller des grands, il est surtout l'ami des pauvres. Pour enrichir leurs âmes des vérités chrétiennes, il fonde les Prêtres de la Mission (Lazaristes), et avec Louise de Marillac il établit les Dames de la Charité. Il meurt, et on l'appelle « le grand saint du grand siècle ». Son influence se perpétue à travers les âges. Frédéric Ozanam ne devient-il pas un apôtre de la charité suivant les exemples et les principes de M. Vincent¹?

Tous peuvent lire cette biographie populaire. Ils y apprendront à aimer chrétiennement les pauvres qui ne manquent pas à notre siècle.
A.-M. C.

* * *

LOUVIGNY DE MONTIGNY. — *La Revanche de Maria Chapdelaine*. Montréal, Editions de l'A. C.-F., 1938. In-8, 213 pages.

Il y a vingt années déjà, on le sait, M. Louvigny de Montigny épargnait au chef-d'œuvre de Louis Hémon le naufrage de l'oubli. Certes, il ne s'attendait pas, alors, aux luttes longues et pénibles de ce nouveau Moïse, ni à un triomphe étendu et définitif, ni à l'honneur réel d'une revanche décisive.

Le souvenir nous revient des discussions entendues, élève, autour de *Maria Chapdelaine*. D'une part, on formulait des réserves qui n'étaient que de justes remarques : de l'autre, l'admiration jaillissait envers un livre de robuste santé, parcouru avec ivresse, dont le délicieux fluide, comme un tonique de particulière énergie, rendait ses pages enchanteresses. Plus tard, nous eûmes la joie d'en faire dire les plus beaux passages devant un public d'étudiants en philosophie et en théologie, auxquels ces récitation procurent un véritable plaisir. Nous ignorions où allaient les résistances d'une certaine critique et, parallèlement, l'immense éclat que le grand monde des lettres donnait, spontané, au mystérieux ouvrage. Nous déplorions que ce livre ne fut pas assez lu chez nous, qui aurait rattaché nos vieillards aux jeunes d'aujourd'hui, transmis à un plus grand nombre l'âme forte dont Hémon nous peint la physionomie, qui fut celle de ceux qui ont défriché notre sol et qui, peut-être, ferait mieux traverser les nouveaux temps difficiles, si on en avait assuré largement la survie.

Liste en main des victoires de ce portrait d'une âme canadienne en terres étrangères, M. Louvigny de Montigny secoue notre inconsciente et honteuse apathie ; il prouve

¹ Voir *Société de Saint-Vincent de Paul. Livre du Centenaire*. I. *L'Œuvre d'Ozanam à travers le monde, 1833-1933*. II. *Les Commémorations*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Editeurs, 1933, 1934. In-8, VIII-323 et 291 pages.

par le bien inouï fait ailleurs que l'œuvre de Louis Hémon devrait trôner en tous nos foyers comme en toutes nos écoles. Son travail, pour dialectique qu'il soit, étant une thèse de doctorat ès lettres, suscite vivement l'intérêt grâce à sa riche documentation et nous dessine un curieux tableau où l'ironie des choses prend un relief énorme. En sa vivante compagnie, nous revoyons l'histoire du fameux roman avec ses pénibles commencements et sa subite envolée; nous entrons dans l'intimité de l'artiste-romancier et retraçons l'origine de ses personnages.

Les maîtresses lois du genre, avec l'aide des autorités les plus sûres, passent sous nos yeux et justifient les attitudes littéraires et psychologiques du roman étudié. Les reproches des détracteurs sont disséqués et abattus, un peu vivement parfois, mais non sans justesse et par les mille ressources d'un digne et authentique plaidoyer.

Cet ouvrage, franc, simple, presque familier, propagera parmi les nôtres le livre qu'il proclame et qu'il honore, et dont la diffusion à l'étranger, en plus de douze pays, fut extraordinaire. Il voudrait installer à demeure ce réveilleur de l'âme populaire sur le territoire qui l'a vu naître, dans l'atmosphère qui a contribué à sa création, parmi ceux qu'il voudrait défendre.

M. Louvigny de Montigny mérite toute notre gratitude pour avoir su exercer son sens littéraire et la finesse exquise de son goût artistique d'une manière aussi féconde. Son récent travail se place aux côtés de l'œuvre de Louis Hémon, qu'il éclaire d'une abondante lumière et qu'il fait encore mieux aimer. Y transpirent une profonde et juste sympathie, un attachement, une compréhension, un culte à l'égard de l'âme ancestrale, qui se retrouve aux postes avancés de notre civilisation, chez le colon, continuateur héroïque de nos premiers défrichements.

Pareille attention nous aiderait à demeurer ce que nous sommes, sinon à redevenir ce que nous avons été: une force sourde qui ne veut pas mourir et qui s'entête à ne pas changer.

P.-H. B.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

TH. SALVAGNIAC. — *Jésus de Nazareth, Roi des Juifs*. Paris, P. Lethiellieux, Editeur, 1935. In-8, XI-532 pages.

A.-S. MARMARDJI, O. P. — *Diatessaron de Tatien*. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1935. In-8, CXL-536-84* pages.

R. P. J. RENIÉ, S. M. — *Manuel d'Ecriture sainte*. Tome I. *Introduction générale à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le Pentateuque*. Tome II. *Livres historiques. Livres didactiques*. Lyon, Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1935, 1936. In-12, II-599 et 639 pages.

Abbés LUSSEAU et COLLOMB. — *Manuel d'Etudes bibliques*. Tome premier. *Introduction générale*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1936. In-8, VIII-579 pages.

Saint THOMAS D'AQUIN. — *Somme théologique. La Loi. 1a 2æ, Questions 90-97*. Traduction française par M.-J. Laversin, O. P. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1935. In-14, 357 pages.

M^{sr} BERNARD BARTMANN. — *Précis de Théologie dogmatique*. Tome premier. *Principes formels. Dieu. La Trinité. La Création. La Rédemption*. Tome deuxième. *La Grâce. L'Eglise. Les Sacrements. L'Eschatologie*. Traduit de l'allemand, sur la huitième édition, par l'abbé Marcel Gautier. Mulhouse, Editions Salvator, 1935. In-8, 485 et 545 pages.

RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. — *La Prédestination des Saints et la Grâce. Doctrine de saint Thomas comparée aux autres Systèmes théologiques*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeurs, 1936. In-8, 434 pages.

P. D^r JOSEPH HENNINGER, S. V. D. — *S. Augustinus et Doctrina de duplici Justitia. Inquisitio historico-critica in opinionem Hieronymi Seripandi (1493-1563) de Justificatione ejusque Habitudinem ad Doctrinam S. Augustini*. Mödling, Typis Domus Missionum ad Sanctum Gabrielem, 1935. In-8, X-164 paginæ.

Sac. VINCENZO IACONO. — *Il Battesimo nella Dottrina di S. Paolo*. Roma, Scuola tipografica Pio X, 1935. In-8, 310 pagine.

P. THOMAS VILLANOVA GERSTER A ZEIL, O. M. Cap. — *Sacramentum Extremæ Unctionis. Tractatus theologus præsertim ad mentem S. Bonaventuræ*. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1936. In-8, 79 paginæ.

Sac. CORRADO BAISI. — *Il Ministro straordinario degli Ordini sacramentali*. Roma, Anonima Libreria Cattolica Italiana, 1935. In-8, 169 pagine.

P. THOMAS VILLANOVA GERSTER A ZEIL, O. M. Cap. — *Infernus. Tractatus dogmaticus juxta sensum S. Bonaventuræ*. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1936. In-8, 175 paginæ.

BFNEDICTUS HENRICUS MERKELBACH, O. P. — *Summa Theologiæ Moralis ad mentem D. Thomæ et ad normam Juris Novi*. I. *De Principiis*. II. *De Virtutibus moralibus*. Editio altera recognita et emendata. Bruges, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1935. In-8, 786 et 1029 pages.

Analecta gregoriana. Vol. IX. *Miscellanea Vermeersch. Scritti pubblicati in onore del R. P. Arturo Vermeersch, S. J.* Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1935. In-8, XXIX-454 et 406 pagine.

LUIGI SCREMIN. — *Considerazioni morali sulla Tolleranza del Meretricio*. Roma, 1935. In-8, 42 pagine.

Abbé JACQUES LECLERCQ. — *Essais de Morale Catholique*. III. *Vie intérieure*. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1936. In-12, 402 pages.

Wissenschaft und Weisheit. Vierteljahresschrift für Systematische Franziskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart. Dritter Jahrgang: 1936. K.-Verlag: Herder, Freiburg. In-8, 80 Seiten.

Acta Pont. Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq. et Religionis Catholicæ. Anno 1935. Taurini-Romæ, Ex Officina Libraria Marietti, 1935. In-8, 235 paginæ.

Lectiones Academicæ habitæ apud Pontificium Institutum « Angelicum ». Series I. Romæ, Angelicum, 1936. In-12, 121 paginæ.

Dr PAUL SIMON. — *Das Menschliche in der Kirche Christi*. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie, 1936. In-12, 202 pages.

R. BOIGELOT, S. J. — *L'Eglise et le monde moderne. Capitalisme, Socialisme, Réforme du Régime*. Paris, Tournai, Editions Casterman, 1936. In-12, 164 pages.

Abbé ANDRÉ BOYER. — *Le Catéchisme vivant*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1935. In-12, 238 pages.

R. P. CHRYSOGONUS A JESU SACRAMENTATO. — *Asceticæ et Mysticæ Summa*. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1936. In-12, VIII-470 paginæ.

Dom J. DE MONLÉON, O. S. B. — *Les Instruments de la Perfection. Commentaire ascétique sur le chapitre IV^e de la Règle de S. Benoît*. Paris, Editions de la Source, 1936. In-8, 412 pages.

R. P. SCHULTE, O. Min. Cap. — *Le Prêtre d'aujourd'hui. Manuel d'Ascétisme pastoral*. Mulhouse, Editions Salvator, 1936. In-12, 327 pages.

GIOVANNI SEMERIA, barnabite. — *Marie, Idéal de Vertu. 31 lectures mariales pratiques*. Traduites de l'italien par le P. A. Desbuquoit. Paris, Tournai, Casterman. In-12, 240 pages.

LOUIS PARÉ, S. J. — *Servons-nous de Jésus-Christ pour vivre notre vie chrétienne*. Paris, Tournai, Casterman; Mulhouse, Editions Salvator, 1935. In-12, 336 pages.

J. BURRET. — *Education et Forces vives*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1935. In-12, XIII-229 pages.

Père VINCENT, franciscain. — *L'Evangile dans la Vie scout catholique*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-16, 113 pages.

JULES RENAULT. — *Nos Adolescents. Les comprendre, les aimer, les guider*. Paris, P. Lethielleux, Editeur, 1936. In-12, VII-140 pages.

P. LÉONARD BOHLER, O. F. M. — *Le Christ au Collège*. Paris, P. Téqui, Libraire-Editeur, 1936. In-12, XXVII-147 pages.

F. CAYRÉ, A. A. — *Manual of Patrology and History of Theology*. Translated by H. Howitt, A. A. First Volume. First and Second Books. Tournai, Desclée et Cie, 1936. In-12, XXVII-742 pages.

D. G. DE STEFANI. — *La santa Messa nella Liturgia Romana. Spiegazione dei Riti e delle Formole alla luce dei documenti e dei monumenti*. Torino, Roberto Berruti e C., 1935. In-8, 813 pagine.

Sac. ALOISIUS MORETTI. — *Cæremoniale juxta Ritum romanum seu de sacris Functionibus Episcopo celebrante, assistente, absente, in partes septem digestum*. Volumen I. *De quibusdam Notionibus sacram Liturgiam respicientibus*. Volumen II. *De Divino Officio et de Sacrosancto Missæ Sacrificio*. Taurini, Off. Libreria Marietti, 1936, 1937. In-8, XII-257 et XVI-586 paginæ.

P. GIOVANNI ROMMERSKIRCHEN et P. GIOVANNI DINDINGER, O. M. I. — *Bibliografia missionaria* (1. VII, 1934-31. XII, 1935.) (Anno III: 1936.) Isola del Liri, Soc. Tip. Macioce e Pisani, 1936, 1937. In-8, 189 et 109 paginæ.

CHRISTOPHER DAWSON. — *Progrès et Religion. Une enquête historique*. Traduction de Pierre Belperron. Paris, Librairie Plon, 1935. In-12, XVI-249 pages.

La Continuité pontificale. Conférences prononcées à l'Institut Pie XI (Sixième session). Paris, Maison de la Bonne Presse, 1935. In-12, 283 pages.

HENRI WAGNON. — *Concordats et Droit international. Fondement, Elaboration, Valeur et Cessation du Droit concordataire*. Gembloux, J. Duculot, Editeur, 1935. In-8, XXVIII-441 pages.

Dr ARTURUS OYARZUN. — *La Organizacion eclesiastica en el Peru y en Chile durante el Pontificado de santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (1581-1606)*. Roma, Pontificio Colegio Pio Latino Americano, 1935. In-8, XI-35 pagine.

Père PAUL DONCEUR. — *Petite Vie de saint Jean-Marie Vianney, Curé d'Ars*. Paris, Desclée, De Brouwer, 1937. In-16, 70 pages.

Chanoine JEAN DERMINE. — *La Vie spirituelle du Père de Foucauld*. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1935. In-12, 139 pages.

PAUL RENAUDIN. — *Une grande Mystique française au XVII^e Siècle. Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec. Essai de Psychologie religieuse*. Paris, Bloud et Gay, 1935. In-8, 340 pages.

P. TOMMASO DI GESÙ (PAMMOLLI). — *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del secolo XVII*. Roma, Procura delle Missioni dei Carmelitani Scalzi, 1936. In-8, XLIV-274 pagine.

ROBERT RUMILLY. — *Marie Barbier, Mystique canadienne*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 149 pages.

PHILIP CHILD. — *The Noble Army of Martyrs in Huronia*. Toronto, The University of Toronto Quarterly, Vol. V, No. 1, October 1935. In-8, 19 pages.

R. P. ARCHAMBAULT, S. J. — *La Fête des Martyrs canadiens. Pourquoi et comment la célébrer*. Montréal, L'Action paroissiale, 1935. In-12, 153 pages.

LÉON POULIOT, S. J. — *Trois grands artisans du diocèse de Montréal*. Montréal, Editions du Messager Canadien, 1936. In-12, 81 pages.

ELIE MAIRE. — *Le vrai Visage d'Eve Lavallière*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1936. In-12, 206 pages.

Père EUGÈNE NADEAU, O. M. I. — *Thérèse Gélinas (1925-1934)*. Trois-Rivières, Œuvre Thérèse Gélinas, 1936. In-14, 163 pages.

RENÉ GAËLL. — *Carillons de Lourdes*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1936. In-12, IX-210 pages.

HENRY BORDEAUX. — *L'Epopée marocaine. Henry de Bournazel*. Paris, Librairie Plon, 1935. In-12, 358 pages.

G. BONTOUX. — *Voltaire contre les sans-Dieu*. Paris, Editions Education intégrale, 1935. In-12, 92 pages.

Chanoine EUG. DUPLESSY. — *Victor Hugo « Apologiste »*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1935. In-12, VIII-160 pages.

GASTON MARCHOU. — *Edouard VIII*. Paris, Librairie Plon, 1936. In-12, 93 pages.

Documents relatifs à l'Histoire constitutionnelle du Canada, 1819-1828. Choisis et édités avec notes par Arthur G. Doughty et Norah Story. Ottawa, J.-O. Patenaude, 1935. In-8, XI-534 pages.

MAURICE OLLIVIER, L. L. D., C. R. — *L'Avenir constitutionnel du Canada*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 183 pages.

WILFRID BOVEY. — *Canadien. Etude sur les Canadiens français*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 325 pages.

HERMAS BASTIEN. — *Conditions de notre Destin national*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 239 pages.

LIONEL GROULX. — *Orientations*. Montréal, Les Editions du Zodiaque, 1935. In-12, 311 pages.

L'Education nationale. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 212 pages.

ANDRÉ LAURENDEAU. — *Notre Nationalisme*. Tracts Jeune-Canada, n° 5. Montréal, *Le Devoir*, 1935. In-12, 52 pages.

MARIUS BARBEAU. — *Changing Quebec*. Toronto, The University of Toronto Quarterly, 1936. In-8, 16 pages.

LÉOPOLD RICHER. — *Nos Chefs à Ottawa*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 183 pages.

Père P.-E. FARLEY, C. S. V. — *Orientation professionnelle*. Tome II. *Les Carrières Civiles*. Montréal, Les Clercs de Saint-Viateur, 1935. In-12, 410 pages.

La Renaissance campagnarde. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-8, 205 pages.

M^{re} CAMILLE ROY. — *Nos Problèmes d'Enseignement*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 223 pages.

L'abbé RODRIGUE LUSSIER. — *La Sécheresse dans l'Ouest. Un Problème national. Opinions diverses*. Montréal, 1935. In-12, 125 pages.

Journées thomistes. I. *Essais et Bilans*. Ottawa, Collège dominicain, 1935. In-8, 244 pages.

JOSEPH GREDT, O. S. B. — *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*. I. *Logik und Naturphilosophie*. Freiburg im Breisgau, Herder & Co., 1935. In-8, XI-434 Seiten.

FRANCISCUS ERDEY. — *Ethica seu Philosophia Moralis*. Budapest, R. Gergely, 1936. In-14, 321 pages.

D^r ALEXIS CARREL. — *L'Homme, cet Inconnu*. Paris, Librairie Plon, 1935. In-12, VIII-400 pages.

RUPERT LODGE. — *The Self in Modern Thought*. Toronto, The University of Toronto Quarterly, July, 1936. In-8, p. 583-604.

M.-S. GILLET, O. P. — *Culture latine et ordre social*. Paris, Ernest Flammarion, Editeur, 1935. In-12, 284 pages.

Semaines Sociales du Canada. XIII^e Session—Joliette, 1935. *L'Education sociale. Compte rendu des Cours et Conférences*. Montréal, Ecole Sociale Populaire, 1935. In-8, 326 pages.

PAUL CHANSON. — *Les Droits du Travailleur et le Corporatisme*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeurs, 1935. In-12, XII-247 pages.

BERTRAND NOGARO. — *La Monnaie et les Phénomènes monétaires contemporains*. Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1935. In-8, 442 pages.

HENRY LAUREYS. — *La Technique de l'Exportation*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 345 pages.

JOSEPHUS PASQUAZI. — *Ius internationale publicum*. Vol. I. *De Iure pacis*. Romæ, Apud Custodiam Librariam Pont. Instituti utriusque Iuris, 1935. In-8, VII-343 paginæ.

EMILE FALARDEAU. — *Un Maître de la Peinture. Antoine-Sébastien Falardeau*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1936. In-12, 165 pages.

JEAN CHARBONNEAU. — *L'Ecole littéraire de Montréal. Ses Origines, ses Animateurs, ses Influences*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 320 pages.

IAN FORBES FRASER. — *Bibliography of French-Canadian Poetry. Part I. From the Beginnings of the Literature through the «Ecole Littéraire de Montréal»*. New York, Institute of French Studies, Inc., Columbia University, 1935. In-12, VI-105 pages.

LOUIS DANTIN. — *Gloses critiques*. (2^e série.) Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 173 pages.

Fr. CARMEL BROUILLARD, O. F. M. — *Sous le Signe des Muses. Essais de Critique catholique*. 1^{re} série. Montréal, Librairie Granger Frères Limitée, 1935. In-12, 243 pages.

JACQUELINE FRANCFEUR. — *Aux Sources claires*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 150 pages.

J. DE COULOMB. — *Les Yeux de l'Amour*. Roman. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1936. In-12, 203 pages.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

L'Ottawa vue par les Français

DEPUIS LE XVII^e SIÈCLE JUSQU'À NOS JOURS

Un Montréalais s'estimerait bien téméraire en venant entretenir des Ottaviens de leur propre ville si, s'effaçant le plus possible, il ne devait céder la parole aux nombreux voyageurs français qui, depuis trois siècles, ont eu le bonheur de visiter cette pittoresque vallée.

Nous n'avons qu'à choisir, en effet, parmi leurs relations et leurs souvenirs, pour trouver toute la genèse, toute l'histoire d'Ottawa: les premiers explorateurs, les missionnaires se sont extasiés devant les beautés naturelles du site, vraiment unique, où elle devait s'élever deux siècles plus tard; longtemps après, sont venus des touristes plus curieux, plus hardis que les autres, qui ont poussé jusque-là et nous décrivent les débuts, parfois un peu rudes, de la bourgade naissante; enfin, il y a ceux — et ils sont légion — qui, visitant Ottawa promue au rang de capitale, nous la montrent, à diverses époques et en toutes saisons, sous son triple aspect de ville commerçante, parlementaire et résidentielle ¹.

LES ORIGINES.

A tout seigneur, tout honneur: c'est Champlain, comme on sait, qui fut le premier Français de marque à remonter la Grande Rivière, nommée depuis Chemin des Outaouais, ou plus exactement « chemin pour aller aux Outaouais », car il fallait alors naviguer jusqu'à l'île Manitouline pour rencontrer cette nation plus industrielle que guerrière.

Est-il besoin d'évoquer les circonstances du voyage? Trompé par

¹ Pour édifier l' « armature » de notre travail, les ouvrages suivants nous ont été grandement utiles : *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa . . .*, par le R. P. ALEXIS, o. m. c., Ottawa, 1897, 2 volumes; *Le Centenaire d'Ottawa*, par M. F.-J. AUDET, dans *Bull. Rech. Hist.*, 1926, mois d'août et suiv.; *Recollections of Bytown*, par Sir R. W. SCOTT, Ottawa, 1911; *Ottawa past and present*, par ROSS, Ottawa, 1927; *Grandeurs historiques de l'Outaouais*, par M. l'abbé Lionel GROULX, dans *Notre Maître le Passé*, p. 55-60.

les faux rapports d'un nommé Nicolas de Vigneau, qu'il appelle en passant « le plus impudent menteur », Champlain espère découvrir à l'ouest la route des Indes. Heureuse faute, qui nous a valu de la main du fondateur de Québec une relation vivante, savoureuse et haute en couleur! Le texte en est assez connu pour que nous n'ayons pas à y insister beaucoup ².

On s'est embarqué à l'île Sainte-Hélène, le lundi 27 mai 1613. Au Sault-Saint-Louis, on pénètre dans la Grande Rivière. Le 3 juin, la petite troupe, composée de cinq Français seulement, parvient à l'embouchure d'un tributaire. Comme il descend du pays habité par une nation secondaire des Algonquins, le cours d'eau prendra dès lors le nom de *Petite-Nation*, qu'il a conservé. Champlain trouve cette rivière « spacieuse, fort plaisante à cause des belles îles qu'elle contient et des terres garnies de beaux bois clairs qui la bordent ». Ces terres elles-mêmes lui ont paru « bonnes pour le labourage ».

Enfin, le lendemain, 4 juin, les voyageurs atteignent le site de la future capitale, en reconnaissant deux autres rivières. La première est « remplie d'un nombre infini de sauts qui sont fort difficiles à passer » : c'est la Gatineau, jolie, pittoresque, mais capricieuse en diable. Quant à l'autre, on la baptiserait *Rideau*, rien qu'à lire la description de Champlain : « A son entrée, écrit-il, il y a une chute d'eau admirable », qui « tombe avec une telle impétuosité de 20 ou 25 brasses de haut [en réalité de trente pieds seulement], qu'elle fait une arcade ayant de largeur près de 400 pas. Les sauvages passent dessous par plaisir, sans se mouiller que du poudrin que fait ladite eau. . . » Et l'on peut présumer que les Français eux-mêmes ne dédaignèrent pas la douche bienfaisante, par cette chaude après-midi de juin!

Mais nos explorateurs vont de merveille en merveille. Voilà qu'un peu en amont, ils rencontrent au milieu de la Grande Rivière un rocher où « il s'est cavé par succession de temps un large et profond bassin : si bien que l'eau courant là-dedans circulairement et à gros bouillons . . . a fait que les sauvages l'appellent *Asticou*, qui veut dire Chaudière ». En s'engouffrant dans cette gigantesque marmite, les eaux mènent un tel bruit, qu'il s'entend à deux lieues à la ronde.

² Cf. *Œuvres de CHAMPLAIN*, éd. Laverdière, tome V.

Ce phénomène naturel a beaucoup impressionné les indigènes. Ils ne passent jamais outre sans procéder à des cérémonies rituelles. Ils s'assemblent au pied du saut, et l'un d'eux est chargé de faire la quête: on recueille ainsi plusieurs morceaux de pétun. On danse autour du plat de bois, on écoute une harangue du chef, puis le pétun est jeté dans la Chaudière. Tous poussent un grand cri de soulagement: allons! ils peuvent partir, ils feront bon voyage!

Nous envions Champlain d'avoir pu admirer cette région dans toute sa primitive beauté. Nous voudrions humer avec lui l'odeur pénétrante des « pins et cèdres blancs » qui peuplent « tout le terroir d'alentour »; il nous fait venir l'eau à la bouche en ajoutant que cette contrée est « remplie de toutes sortes de chasses ». Vingt-trois ans plus tard, en 1636, Duplessis-Bochart corroborera ce témoignage. « La beauté du pays est ravissante, assure-t-il; la pêche monstrueuse en quantité, en qualité et en grandeur de poissons . . . » Il n'y a qu'un *mais*: « Les maringouins sont les petits dragons qui gardent ces belles pommes d'or. »

Nous comprenons donc que, cette même année, le jésuite Chastellain trace sur une écorce de bouleau, pour son supérieur, ces lignes à l'emporte-pièce que ne désavouerait pas la célèbre marquise: « Nous allons tous courant dans nos gondoles d'écorce; nous volons à ce paradis tant désiré ³ » . . .

Outre son charme agreste, auquel ils ne devaient pas être tellement sensibles, la Grande Rivière présentait pour les Outaouais de grands avantages sur la voie du Saint-Laurent, d'ailleurs plus longue: les bords du lac Ontario étaient infestés d'Iroquois, et, par gros temps, ce lac, de même que le fleuve, roulait des vagues capables de renverser leurs canots.

Aussi les sauvages d'en haut continuèrent-ils d'emprunter cet itinéraire, qui les conduisait jusqu'à la pointe de l'île de Montréal. Là était le grand marché au castor; mais, en route, ils rencontrèrent pendant quelques années un trafiquant portant l'épée, qui les engageait à troquer leurs plus belles peaux contre quelques pintes d'eau-de-vie: c'était François-Marie Perrot, gouverneur de Montréal, à qui ce commerce vaudra

³ Les citations de Duplessis-Bochart et de Chastellain sont d'après le P. ALEXIS, o. m. c., *op. cit.*, p. 14 et 13.

plus tard, sur la *recommandation* du comte de Frontenac, un séjour à la Bastille, aux frais de Sa Majesté Très Chrétienne.

Nombreux furent aussi les coureurs de bois qui suivirent le même chemin mouvant, et le plus célèbre de ces aventuriers, Pierre Radisson, n'y faillit point. Ses *Relations*, toutefois, ne nous apprennent rien de nouveau, et comment en serait-il autrement, puisque ce pays gardera longtemps encore son caractère sauvage, qui en fait un Eden pour chasseurs et pêcheurs?

Tel dut le voir en 1797 ce riche Américain du Massachusetts, Philemon Wright, lorsqu'il remonta l'Outaouais jusqu'à la Chaudière. Mais lui se promit bien de ne pas laisser se perdre tant de richesses naturelles: quatre ans plus tard, il reviendra à la tête d'un premier groupe d'émigrants, pour établir sur la rive nord, au pied des chutes, un embryon de colonie. On va abattre des arbres, défricher quelques arpents et même ensemercer. . . Et voici que dame Fortune sourit au tenace fondateur de Hull.

Le blocus continental décrété par Napoléon en 1805 se montra autrement efficace que les sanctions prises contre l'Italie par la Société des Nations! Pauvre en bois, l'Angleterre, ne pouvant plus obtenir en Norvège les essences indispensables pour la construction de ses navires, se tourna vers sa vaste colonie d'Amérique.

Placé en pleine région forestière, Philemon Wright n'a qu'à s'attaquer aux arbres qui lui barrent l'horizon. D'emblée, il deviendra le principal fournisseur de Sa Majesté britannique, et il le restera sans concurrence sérieuse pendant dix ans, jusqu'à la fin du blocus. En lançant son premier train de bois sur la Gatineau, le 11 juin 1806, Wright, déjà fondateur, à quatre-vingts milles de tout lieu habité, de la seule bourgade d'« en haut », inaugurait l'ère des « chantiers ». Cette institution bien canadienne connaîtra son âge d'or entre les années 1840 et 1850, et nous aurons à en reparler.

Disons un mot, d'abord, d'un événement qui contribua, non moins que le commerce du bois, au développement du nouveau centre.

Pendant l'invasion américaine, de 1812 à 1814, le Haut-Canada avait beaucoup souffert du manque de communications avec l'Est, toutes relations étant évidemment coupées du côté du Saint-Laurent et des lacs,

déjà plus américains que canadiens. Il fallait à tout prix utiliser désormais la Grande Rivière, en rendant navigable la rivière Rideau jusqu'à Kingston. Ainsi en décida le duc de Wellington.

Tel était d'ailleurs le projet élaboré par John By, colonel du génie, qui avait fait du service au Canada de 1802 à 1811. Il fut renvoyé au pays en 1826, pour mettre ses plans à exécution. On sait que les travaux durèrent cinq ans et coûtèrent des sommes jugées exorbitantes pour l'époque, au point que le colonel By se vit accusé par ses concitoyens d'avoir dilapidé l'argent de la Couronne.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que cet officier montra un vrai flair de colonisateur en faisant lotir les terrains de la rive sud de l'Ottawa, baignée par son canal. Il devint ainsi le voisin des Sparks, des Besserer, des Smith, premiers occupants du sol.

Le canal creusé par By ajoutait à la beauté autant qu'à la commodité des lieux. Il faisait de la naissante Bytown une petite Venise canadienne, — la « cité des eaux », comme l'a si bien définie un professeur de France⁴. Elle pouvait « grandir en espérant » : sept ans avant sa mort, survenue en 1839, le vieux Wright n'avait-il pas prédit qu'elle serait un jour à la tête des deux Canadas?

LA VILLE NAISSANTE.

Malgré ses attraits incontestables, le pays d'en haut fut peu hanté par les touristes avant le milieu du siècle. Le manque de routes par terre le rendait franchement inaccessible. Il n'y eut d'abord de chemin qu'entre Montréal et le Long-Sault, après quoi on tombait en pleine forêt vierge. En 1818, toutefois, on était parvenu à ouvrir vaille que vaille un passage à travers le bois épais. Une méchante diligence circulait jusqu'à Hull, mais il fallait avoir le cœur solide pour entreprendre la randonnée : la voie mal essouchée était coupée de racines perfides qui secouaient terriblement la patache, conduite par le cocher Moses Holt, excitant ses chevaux du fouet et de la parole.

Aussi salua-t-on comme une bénédiction, en 1819, la mise en service d'un petit vapeur sur l'Ottawa. Il s'appelait l'*Union* et devait, en effet, servir de trait d'union entre les deux provinces.

⁴ ARNOULD (L.), *Nos Amis les Canadiens*, Paris, 1913, 4^e éd., p. 2.

Pour les voyageurs de France, une nouvelle difficulté surgissait: on ne les laissait pas facilement pénétrer au centre du Canada. Témoin le duc de La Rochefoucauld-Liancourt, exilé aux Etats-Unis, qui dut, en 1795, s'arrêter à Kingston. Il est vrai que, trois ans plus tard, le comte Colbert de Maulevrier, grâce à de bonnes recommandations de Londres, put pousser jusqu'à Montréal et Québec. La vogue de la traite « commence déjà à passer », déclare-t-il, sans prévoir, naturellement, l'essor que va prendre le commerce du bois. Il ajoute que les filles à marier n'aiment pas épouser des galants qui continuent de « voyager »; d'ailleurs, « une fois pris par le lien conjugal », il est rare que ceux-ci retournent à leur ancien métier: ils deviennent plutôt fermiers ⁵.

Un jeune Français de dix-huit ans, Théodore Pavie, se trouvait par hasard à Montréal en juin 1829, pour l'inauguration de l'église Notre-Dame, la merveille de l'époque. Futur professeur de sanscrit au Collège de France, notre « écolier de la veille », comme il s'intitule lui-même, a parcouru le Canada. Il a tout regardé des yeux avides de la jeunesse et nous a rendu ses impressions en des pages romantiques ⁶. Les voyageurs d'en haut y sont bien campés, coiffés de leur « tuque drette », « la hache à la ceinture, la carabine sur l'épaule, la pipe à la boutonnière. . . » Cette petite pipe de terre, c'est pour eux comme un talisman: « ils ne la quittent jamais, et, comme ils se reposent chaque fois qu'elle est finie, ils comptent les distances par ces haltes; ainsi, ils disent: « Nous marcherons encore aujourd'hui huit, dix, vingt pipes . . . »

De prime abord, ils paraissent calmes, presque taciturnes. « Si vous voulez les mettre en gaité, offrez-leur un verre de rhum, puis excitez par vos questions leur verve de conteurs. Le Canadien s'anime aussitôt; il parle avec des gestes emphatiques: voilà le Français à l'imagination vive, au tour de phrase rapide et énergique, semant son récit d'épisodes imprévus. » Leur langage, évidemment, manque d'élégance: c'est un français archaïque; la prononciation, « épaisse et dénuée d'accentuation », rap-

⁵ COLBERT de MAULEVRIER, *Voyage dans l'intérieur des Etats-Unis et au Canada*, éd. par G. Chinard, Baltimore, 1935, p. 60 et suiv.

⁶ PAVIE (Théodore), *Souvenirs atlantiques . . .*, Paris, Roret, 1833, 2 volumes; ouvrage rare, consulté à la Bibliothèque Saint-Sulpice de Montréal. Voir aussi, dans *Revue des Deux Mondes* du 15 décembre 1850, un article du même, intitulé *l'Amérique anglaise en 1850*.

pelle celle des Bas-Normands. Mais quel accueil, quelle franche hospitalité on trouve chez eux! « J'en ai vu de bien vieux, ajoute Pavie, dont les cheveux blancs flottaient en longues mèches, toujours prêts à serrer la main d'un Français de France. »

En route, il faut chanter, pour tromper la longueur et la monotonie du voyage. . . « Leurs chansons sont toutes françaises, remarque notre auteur, et j'éprouvais un plaisir délicieux à les écouter répéter en chœur ces vieux airs de leur première patrie . . . »

En effet,

*Le Canadien, comme ses pères,
Aime à chanter, à s'égayer!*

et la même coutume persistera chez les bûcherons et les *draveurs*. Écoutez ce qu'en dit, vers 1850, Xavier Marmier, académicien bien démodé aujourd'hui: « Sur le Saint-Laurent, . . . on voit flotter au printemps d'immenses amas de bois enlevés aux profondes forêts du Nord, . . . traînés sur la neige, liés en radeaux. Des cohortes de Canadiens y dressent des mâts, y larguent des voiles, et tantôt à l'aide d'un bon vent, tantôt avec leurs longues rames, descendent hardiment les rapides et conduisent jusqu'à Québec ces arpents de sapin en s'animant dans leur travail par leurs mélodies populaires. L'un d'eux entonne le chant canadien

A la claire fontaine;

les autres répètent les deux derniers vers » en levant ou abaissant en cadence leurs rames. « Pas un fleuve n'a sans doute entendu autant de serments que le Saint-Laurent; car pas un batelier du Canada ne l'a descendu ou remonté sans répéter à chaque coup de rame . . . ce refrain national:

*Il y a longtemps que je t'aime,
Jamais je ne t'oublierai . . .*

« Sur nos coquettes rivières d'Europe, on peut parler d'amour en riant . . . Mais ici, dans cette grande et sévère nature, . . . on ne peut avoir que de graves pensées, . . . et s'il est un être béni à qui l'on puisse dire entre le ciel et l'onde ces mots sacrés: Je t'aime! il faut y ajouter la promesse du chant canadien:

*Jamais je ne t'oublierai*⁷. »

Cependant, il n'y avait pas seulement poésie et chansons dans l'existence de ces hommes rudes. L'usage immodéré de l'alcool contribuait, autant que l'antagonisme des races et des religions, à rendre les rixes très fréquentes. La plus célèbre bagarre qu'ait enregistrée l'histoire locale est celle du lundi 17 septembre 1849 — le « stony Monday », — qui laissa sur le carreau une trentaine de blessés et un mort. Officiellement, il s'agissait de savoir si Bytown ferait ou non une réception au gouverneur lord Elgin: au fond, il y avait l'occasion d'assouvir des haines concentrées, de vider une vieille querelle. . . De cette époque, Benjamin Sulte a donc pu dire:

*Les horreurs du régime et ses charivaris
Rendaient Bytown fameux comme un coin de la Corse!*

La vie des chantiers enrichissait rarement son homme. D'après l'académicien Jean-Jacques Ampère, de passage dans le Bas-Canada en 1851, on disait couramment à Montréal qu'« un bûcheron se trouve à la fin de l'été avec une constitution épuisée, des habitudes d'ivrognerie, une paire de pantalons et un parapluie⁸! »

En 1840, quand Bytown réclama un représentant au Parlement de l'Union, le *Canadien* de Québec imprima que « quatre-vingt-cinq citoyens seulement » composaient le corps électoral de « cette grande Métropole des billots ». Ce n'était là qu'une boutade: Bytown croissait rapidement et réservait quelques surprises à ses détracteurs, puisqu'en 1851 elle comptait déjà 7,760 âmes.

Dans ce pandémonium défiant la justice humaine, le besoin de religion se faisait sentir plus que partout ailleurs. « Il n'y a pas de Dieu à Bytown! » assurait le dicton: boutade, encore! Quelques missionnaires envoyés par l'évêque de Kingston, traversaient bien de temps à autre les chantiers, et, de tous, le P. Cannon était le plus populaire; mais une organisation plus régulière s'imposait.

⁷ MARMIER, X., *Lettres sur l'Amérique*, nouv. éd., Paris, Plon, 1881, 2 volumes; cf. t. I, p. 165-166: *Les bateliers de l'Ottawa*.

⁸ AMPÈRE (J.-J.), *Promenade en Amérique*, Paris, Lévy, 1855, 2 volumes; cf. t. I, p. 119.

Depuis 1841, les Oblats de Marie-Immaculée étaient établis à Saint-Hilaire, puis à Longueuil, dans le diocèse de Montréal. Trois ans plus tard, M^{gr} Ignace Bourget leur confiait les missions d'en haut. Saluons, en passant, les vaillants religieux, apôtres des chantiers, qui deviendront par la suite — pour ne parler que de leur œuvre locale — les premiers éducateurs de la vallée de l'Ottawa.

Je n'ai pas à refaire ici l'histoire de la province ecclésiastique, jadis si bien contée par le P. Alexis, et sur laquelle la *Revue de l'Université* nous donnait encore récemment des détails inédits⁹: il suffit de constater que le progrès spirituel marche de pair avec le développement temporel de la ville. En 1847 est érigé le siège épiscopal de Bytown, avec le P. Joseph-Eugène-Bruno Guigues comme premier titulaire. L'année suivante, le collège Saint-Joseph, voisin de la cathédrale, s'ouvre à quatre-vingts enfants, en attendant de se transporter (1856) sur un emplacement offert par M. Besserer. L'institution s'est fièrement relevée de ses cendres, après l'incendie de 1903, et n'a cessé de grandir. Le grain mis en terre par le P. Joseph-Henri Tabaret, ce semeur d'idées, est devenu l'arbre immense sous lequel croît et s'instruit une laborieuse jeunesse.

Pour réagir contre le matérialisme ambiant, des intellectuels des deux langues éprouvaient le besoin de se grouper. Ainsi naquirent successivement, à partir de 1850, la Société Saint-Jean-Baptiste, le Cabinet de Lecture établi par M. W. Powell, à l'angle des rues Elgin et Sparks, puis l'Institut Canadien, qui devait rendre de si grands services. Nous le verrons bientôt à l'œuvre.

En 1853, le chemin de fer de Prescott est inauguré, facilitant les relations avec Montréal et Toronto. L'année suivante, Bytown, qui compte une population de 10,000 âmes, juge le moment venu de faire peau neuve: sa charte de cité obtenue, elle abandonne son appellation trop modeste (avec ce que comporte d'humiliant le mot anglais «town») pour arborer le nom plus sonore d'*Ottawa*.

Aussi les Français qui visiteront désormais Ottawa se verront en présence d'une ville jeune encore et rudimentaire par plus d'un côté, mais bien décidée à conquérir coûte que coûte sa place au soleil!

⁹ Voir les articles du R. P. Edgar THIVIERGE, o. m. i., intitulés *A la naissance du diocèse d'Ottawa*, parus dans les livraisons d'octobre-décembre 1937, p. 424-440, et de janvier-mars 1938, p. 6-30.

Nous saurons peut-être un jour ce qu'en pensa M^{gr} de Forbin-Janson, dont les manuscrits, me disait il y a deux ans mon confrère le P. Dieux, sont conservés à Chartres. C'est en 1841 que l'ex-évêque de Nancy, exilé pour la seconde fois de son diocèse, visite la région, prêchant à Vaudreuil, à Rigaud, à Saint-André, puis préside à la bénédiction de la pierre angulaire de la cathédrale. Ses impressions seraient très intéressantes à connaître. Douze ans plus tard, c'est un autre prélat en exil, l'ex-nonce au Brésil, M^{gr} Bedini, qui est accueilli ici même par une procession aux flambeaux; mais celui-là, en bon diplomate, ne dut rien écrire de trop personnel!

Il faut attendre jusqu'en 1855, pour voir un Français reçu officiellement par les autorités d'Ottawa: c'est M. Paul-Henry de Belvèze, le populaire commandant de *la Capricieuse*.

Le 13 juillet de cette année-là, la corvette historique avait jeté l'ancre devant Québec, au bruit de la canonnade et des acclamations saluant le retour des couleurs françaises dans le Saint-Laurent. Réceptions, bals, banquets, illuminations, feux d'artifice s'étaient succédé sans interruption, tant à Montréal que dans la vieille capitale. S'il faut en croire Maurice Barrès, c'est cet événement qui donna naissance à la poésie canadienne, car il inspira à Octave Crémazie son *Vieux Soldat*.

Ottawa ne voulut pas être en reste avec ses rivales du Bas-Canada. Un comité de réception se forma à la hâte, qui comprenait entre autres personnalités le docteur Beaubien, MM. Friel et McLaughlin. Invité à visiter le pays d'en haut, le commandant promit de s'y rendre en revenant de Niagara, si le temps le lui permettait.

Le 3 août, il y avait réunion publique, présidée par l'échevin Powell à qui le maire Lewis avait cédé son fauteuil. Il fut résolu de faire au marin français « une réception digne d'un représentant du puissant allié de Sa Très Gracieuse Majesté ». Une seule voix discordante: celle de l'échevin Perkins; mais il est stigmatisé le lendemain par le *Monarchist*, qui le traite de « bigot and blockhead », tout simplement!

On doit regretter de ne plus posséder la collection complète des journaux ottaviens de cette époque: ils périrent presque tous dans des incendies, notamment dans celui du parlement¹⁰. A en juger par les

¹⁰ Nous avons cependant trouvé à la Bibliothèque du Parlement l'*Ottawa Tribune*, pour cette année 1855.

indiscrétions des reporters montréalais, ils nous révéleraient force détails curieux. Ainsi, à propos de la réception offerte par la métropole, la *Patrie* déplore « le sans-gêne outré de certains membres de la Corporation, dans cette occasion solennelle ». Quel est donc leur crime? C'est d' « être montés sur l'estrade . . . avec des redingotes vraiment disgracieuses et qui sentaient le métier ». Et voici la moralité de l'histoire : « Nous espérons que si ces messieurs vont au bal, ils s'y montreront sous une enveloppe plus décente ¹¹! »

M. de Belvèze arriva donc le samedi 18 août, vers midi, accompagné du capitaine Gauthier, son chef d'état-major, et de l'honorable L. T. Drummond, procureur général. A la gare de la rue Sussex, décorée pour la circonstance, attendaient le maire Lewis, le juge du comté, le shérif, les membres du comité de réception. Un chaud accueil fut fait aux officiers en grand uniforme, qui prirent place dans une victoria: c'était sans doute celle de Joseph Riel, maître charretier, qui servira encore d'automédon au prince de Galles, cinq ans plus tard.

En procession, on se met en marche vers le British Hotel, où des appartements ont été préparés. A droite et à gauche, une foule curieuse, peu habituée à pareille fête; de place en place, des arcs de triomphe rustiques, portant des inscriptions de bienvenue. Deux corps de musique, l'un en tête, l'autre en queue, jouent l'air de la reine Hortense, *Partant pour la Syrie*.

Après un lunch pris dans l'intimité, les hôtes furent conduits à Government Hill, où s'élève aujourd'hui le parlement. Le principal ornement de la place était alors une vaste caserne grise et froide. . . L'apparition du « French admiral », comme disent les journaux, fut saluée de dix-neuf coups de canon, et les soldats rendirent les honneurs. Il paraît que, craignant de manquer de pièces, les autorités avaient fait venir celles d'Aylmer, comme s'il s'agissait d'un siège en règle!

Parvenu au sommet, M. de Belvèze constata avec stupeur que le fauteuil qui lui était réservé n'était rien de moins qu'un *trône*, surélevé, garni d'un tapis et surmonté d'un dais rouge: pour un peu, il se serait

¹¹ Outre les *Lettres* de M. de Belvèze (Bourges, 1882), nous avons consulté les collections des journaux montréalais (la *Minerve* notamment), qui donnent assez souvent des articles traduits de la presse ottavienne.

cru transporté au Camp du drap d'or! C'est ce qu'il appelle, dans son rapport au ministre, l'une des « inventions municipales » d'Ottawa. De part et d'autre flottent deux immenses drapeaux, l'Union Jack et le tricolore. Ce dernier est une innovation; mais la guerre de Crimée bat son plein, les bonnes relations entre Victoria et les souverains français sont notoires, et la consigne a été donnée de faire grand accueil à l'envoyé de Napoléon III.

Une fois installé, pendant que le shérif lisait en anglais une adresse que M. J.-B. Turgeon allait lui traduire, M. de Belvèze dut avoir quelques distractions et laisser son regard errer sur le panorama splendide se déployant à ses pieds. . . La lithographie bien connue de Whitefield l'a fixé: j'y préfère dans sa naïveté une page de l'album de Charlotte Smith, conservé aux Archives fédérales¹².

On l'imagine âgée de dix-huit à vingt ans, cette Charlotte, et blonde, naturellement. Elle a gravi la colline par une belle matinée estivale. Sur l'herbe fraîche, elle a étalé les volants de sa robe ballonnée, détaché les brides de son grand chapeau de paille et saisi son crayon d'une main mal assurée, car elle doute de pouvoir rendre toute la grandeur du tableau. . . Au loin, comme toile de fond, ondule la masse sombre des Laurentides, sur laquelle se détachent nettement, avec leurs clochetons, la maison mère des Sœurs Grises et l'hôpital général, ainsi que la cathédrale, qui domine le quartier populeux de sa masse imposante. Au premier plan brille le canal Rideau, barré par ses écluses et son petit pont en dos d'âne; puis, au delà, la Côte de Sable laisse entrevoir quelques maisons gaies à travers ses arbres touffus. Ici, au pied de la falaise où se poursuivent les fêtes, l'Ottawa roule ses eaux tumultueuses. . .

Ramené au sens des réalités, M. de Belvèze s'est levé pour remercier les orateurs. Il l'a fait avec tact, avec finesse même, associant les noms de l'empereur des Français et de la reine Victoria, rappelant l'alliance qui dresse en ce moment les deux peuples contre le Russe; puis M. Drummond a traduit en anglais ce discours.

Le soir, un grand dîner réunissait la société ottavienne au British Hotel, sous la présidence du juge Armstrong. Plusieurs santés furent

¹² Armoire VII, pièce a. Le croquis est intitulé *Ottawa from Barrack Hill, July 12th, 1859*. Comme la première page est datée d'Albany, il est probable que Charlotte était Américaine.

portées, comme on pense, et la chère fut trouvée si délicate qu'on en fit compliment sur l'heure au propriétaire, maître O'Brien. L'Institut Canadien tint à recevoir ensuite le distingué visiteur, qui répondit par une improvisation à l'adresse du président, le docteur Beaubien. Et l'honorable L. T. Drummond profita de l'occasion pour féliciter l'Institut de ses progrès rapides.

L'histoire n'en dit rien, mais il est à présumer que le commandant entendit la messe à la cathédrale, le lendemain, dimanche. Il dut s'entretenir non seulement avec l'évêque et son entourage, mais encore avec ses compatriotes professeurs au collège, les PP. Tabaret, Soulerin et Mauroist. Ceux-ci ne pouvaient que subir le charme nuancé d'un causeur comme M. de Belvèze, diplomate consommé et fervent catholique, qui, au début de sa carrière de marin, avait rencontré au Chili le futur pape Pie IX.

Vers onze heures, des personnalités des deux sexes s'installaient avec les officiers français sur le vapeur *Emerald*, sous la direction du capitaine Cummings, pour faire l'excursion classique aux rapides des Chats. M. Russell, chef du bureau local des Bois de la Couronne, était du voyage. Muni d'une carte détaillée de la région, il expliqua à M. de Belvèze les avantages et l'étendue des terres offertes aux colons. Le commandant en conclut qu'il faudrait favoriser l'émigration française, surtout parmi les Basques. En cours de route, on visita la vaste scierie mécanique de MM. Egan et Cie, et une collation fut servie à bord.

A l'arrivée du bateau, les hôtes de la municipalité furent escortés jusqu'à leur hôtel par une garde à cheval qu'avait fournie le corps des pompiers. Le lendemain, toujours au bruit du canon, le commandant et son lieutenant s'en retournaient à Montréal par Prescott, enchantés.

Et ce n'est pas trop dire, car M. de Belvèze gardera un souvenir très vif de sa visite dans cette « belle vallée où les Canadiens des deux origines ont révélé un esprit d'industrie et d'entreprise qui a produit de merveilleux résultats »; car, observe-t-il, « à peine la hache a fait tomber les arbres de ces forêts, que la charrue fait sortir du sol d'admirables richesses... » Cependant, l'accueil fut poussé si loin, qu'il lui paraîtrait « recherché, presque ridicule », sans la grandeur et la noblesse que lui

conférait « toute la population de la ville et du pays réunie et enthousiaste . . . » Et de conclure franchement: « Il est difficile de rien voir de plus affectueux et de plus sympathique que la réception de l'Ottawa. »

Après un tel déploiement de pompes civiques, l'ancienne Bytown pouvait aspirer plus haut, — et pourquoi pas au rang de capitale? Dans les manuels d'histoire, on se contente de dire qu'elle fut désignée par la reine Victoria. Le choix ne se fit pas si facilement. Il fut l'aboutissement d'une suite de faits que feu le sénateur Scott se plut à évoquer, il y a une trentaine d'années.

Après la conquête, Québec demeura la capitale jusqu'en 1791, alors que le Canada fut divisé en deux provinces: le Bas-Canada garda Québec, le Haut pris Newark (aujourd'hui Niagara), puis Toronto jusqu'en 1840. D'après la loi d'Union, le gouverneur pouvait réunir la législature dans telle ville qu'il voudrait. Lord Sydenham, ayant donné la préférence à Kingston en 1841, s'attira maintes critiques. En 1842, il est proposé de se réunir alternativement à Toronto et à Québec, mais. . . on choisit Montréal! Cette ville perdit son prestige en 1849, quand les ultra-conservateurs eurent brûlé le parlement. Que faire? En attendant une décision, les sessions ont lieu à Toronto en 1850 et 1851, puis à Québec de 1851 à 1855.

Il faut pourtant découvrir une solution. La France a eu jadis sa Chambre introuvable; voici le Canada affligé d'un Parlement ambulante. Ces constantes migrations coûtent cher, jettent la confusion dans les esprits, ne satisfont personne. Au moment où des sommes viennent d'être votées pour la construction à Québec d'immeubles appropriés, on se ravise: la décision appartiendra à Sa Gracieuse Majesté. A chacune des principales villes de faire valoir ses titres! Richard W. Scott fut désigné pour rédiger la supplique d'Ottawa. Il y développa habilement les arguments suivants: Ottawa est une ville remarquablement située, aux confins des deux provinces; en temps de guerre, elle serait loin du théâtre probable des hostilités; en temps de paix, elle reste à l'abri des influences étrangères (lisez: américaines). De plus, à cause de son site accidenté, on en ferait aisément une place forte. Elle possède des voies d'eau admirables, un chemin de fer en exploitation, une population mixte, des environs magnifiques. Le gouvernement y est propriétaire de vastes étendues.

dues de terrain et les matériaux de construction y abondent, presque à pied d'œuvre ¹³.

La reine fut-elle impressionnée par ce mémoire, ou plus encore par le plaidoyer *pro domo* de son amie lady Head, grande admiratrice d'Ottawa, dont elle avait déjà fait, comme Charlotte Smith, une esquisse? Toujours est-il que la nouvelle se répandit, dans les derniers jours de 1857, qu'Ottawa était l'heureuse élue. . . « De fort belles étrennes! » remarque M. le juge Audet.

La lettre officielle parvint aux autorités à la mi-janvier 1858, c'est-à-dire il y a quatre-vingts ans. Mais tout n'était pas dit: la reine *recommandait* Ottawa; le dernier mot restait aux députés. La lutte fut chaude, puisque le vote final accusa cinquante-neuf voix contre et soixante-quatre pour le maintien d'Ottawa. Et, parmi les votants, il y avait des Canadiens français de part et d'autre.

Voilà donc réalisée la prophétie de Wright et Ottawa promue à la dignité de capitale des Canadas, en attendant le suprême honneur de présider aux destinées de la Confédération prochaine.

LA CAPITALE.

On était en pleines délibérations sur la fédération des provinces, lorsque, en 1864, vint à Québec un jeune Français de vingt et un ans. Fils d'un ancien député, destiné à siéger lui-même à la Chambre française avant de mourir à trente-quatre ans, Ernest Duvergier de Hauranne arrive des Etats-Unis, où il a étudié sur place le conflit Nord-Sud. A Québec, au même hôtel que lui logent les délégués des provinces. Le domestique faisant fonctions d'huissier s'est même trompé et est venu frapper à sa porte pour lui annoncer que la séance allait s'ouvrir. . . Il brûle d'y assister, car la fédération, c'est l'idée à la mode, le sujet de toutes les conversations, sur lequel, justement, « ces messieurs se sont donné parole de garder le plus grand secret ¹⁴ ».

Faute de mieux, il ira voir la jeune capitale. Mais, franchement, « au lieu de reléguer l'administration dans ce désert d'Ottawa, le Gou-

¹³ Voir SCOTT (R. W.), *The Choice of the Capital*, Ottawa, 1907.

¹⁴ DUVERGIER de HAURANNE publia d'abord ses impressions de voyage dans la *Revue des Deux Mondes*, puis il réunit ces articles en deux volumes intitulés *Huit mois en Amérique* . . . , Paris, Lacroix, 1866; cf. tome I pour le Canada.

vernement britannique, s'il ne se payait de chimères », l'eût mis « dans cette ville mi-française mi-anglaise qui représente le double élément de l'union canadienne »: Montréal!

Notre voyageur a choisi l'itinéraire le plus pittoresque. A Lachine, il s'embarque d'abord pour Carillon sur le vapeur *Prince of Wales*, « chargé de monde ». A Sainte-Anne, sur les écluses, des femmes et des enfants « vendent des macarons et des sucres d'orge ». Carillon, si délaissé de nos jours, était alors « un joli village », point de relâche pour les grands radeaux venus du nord. C'est là qu'on les divisait « pour les lancer dans les rapides ». La population y est assez mélangée: « On y voit l'Indien natif et sombre, le métis jaune ou cuivré, le Français brun et agile, l'Écossais de grande taille, aux cheveux rouges, et des femmes blanches, élégantes, en fraîches toilettes de printemps, qui saluent à bord leurs parents ou leurs amis. »

A Carillon, on prend un « chemin de fer rustique » jusqu'à Grenville, où la navigation recommence. A mesure qu'on approche du but, « le paysage devient plus austère, la végétation plus sombre et plus rude. L'eau est noire. Les sapins septentrionaux se pressent sur les collines et leurs cimes hérissent au loin l'horizon. C'est le nord avec sa grandeur sévère, mais égayée par un soleil d'été. . . Enfin, dans un défilé, on voit se dresser sur la côte un clocher, des tours gothiques, une masse imposante de pierre: c'est Ottawa, cité de quinze mille âmes et capitale du Canada . . . Curieux mélange de sauvagerie extrême et d'extrême civilisation! »

Dans la lutte épique pour le titre de capitale, explique Duvergier, Ottawa joua le rôle du troisième larron. Aujourd'hui, on y construit fiévreusement. La pierre angulaire du parlement a été posée par le prince de Galles en 1860. Mais, en 1864, il reste encore beaucoup à faire. . . « En dehors des deux rues parallèles qui composent toute la ville et qui sont elles-mêmes fort irrégulières, il n'y a rien qu'un terrain vague et inégal, encore parsemé de sapins oubliés et de huttes en poutres grossières. »

Vue d'en bas, Ottawa vous apparaît comme un « village suisse », moins les horizons neigeux; que si au contraire vous montez sur la col-

line, « vous vous sentez comme sur un vaisseau au milieu de l'océan ». Bref, dans un avenir prochain, ce pays sera populeux et animé: en ce moment, « l'homme y semble campé à peine », car « le désert est à côté! »

Le retour de Duvergier par Prescott fut moins heureux. Le petit chemin de fer jadis vanté par M. de Belvèze, était déjà bien délabré! « On n'ose pas faire plus de trois lieues à l'heure. . . Des enfants courent après nous, escaladant le marchepied du wagon, et nous vendent, chemin faisant, des framboises et des pommes sauvages . . . Parfois, un passager se lève, tire le cordon qui fait sonner la cloche de la machine, et descend au milieu de la forêt . . . » Aussi notre auteur, dans une note, a-t-il soin de nous dire que ce chemin de fer « fit justement faillite à deux mois de là ! »

Les divers ministères furent transportés à Ottawa en 1865, et la première session s'y ouvrit l'année suivante . . . Dix ans plus tard, ce n'est encore qu'un « embryon de capitale », « une capitale factice et artificielle comme Washington », s'il faut en croire Jules Leclercq, voyageur émérite, Belge d'origine, mais Français d'adoption, qui a parcouru le monde entier. Il concède toutefois que les bâtiments du parlement forment « un ensemble imposant de constructions cyclopéennes ». Près de la Chaudière, s'élèvent de vrais retranchements de planches sciées, qui rappellent la Norvège. Mais, en plein été, quand les députés sont retournés chacun chez soi, c'est « un lieu d'exil, comme Tobolsk, capitale de la Sibérie ¹⁵! »

La population croît rapidement. Il y avait 16,000 habitants vers 1870, il y en aura plus de 27,000 en 1881. Si les premiers apports furent surtout écossais et irlandais, l'élément français a fini par dominer. Voici comment s'exprime à ce sujet « J. Guérard », pseudonyme qui cache la personnalité de M. Albert Lefaivre, consul de France de 1875 à 1881: « Ici, comme partout, le Franco-Canadien s'est infiltré goutte à goutte et tend à submerger les autres éléments . . . Des centaines de petits Canadiens surgissent comme de dessous terre, s'abattent sur la voie publique, et, sans respect pour la race conquérante, échangent de vigoureux coups de poings avec les rejetons de la Grande-Bretagne . . . Après dix

¹⁵ LECLERCQ (J.), *Un Été en Amérique . . .*, Paris, Plon, 1876.

ans, conclut-il, la nouvelle capitale se francise, pour ainsi dire, à vue d'œil ¹⁶! »

Le 30 janvier 1876, descendait à Ottawa un jeune gentilhomme français, le comte Louis de Turenne. Depuis quelques mois en Amérique, où les grandes chasses surtout l'attiraient, il devait par la suite aller traquer l'orignal jusqu'à la Rivière-du-Loup et prendre le buffle au lasso dans les prairies de l'Ouest.

Recommandé par le prince de Galles en personne, le visiteur distingué est reçu et logé à Rideau Hall. Le soir même, lady Dufferin l'invite à une longue randonnée en raquettes avec des amis... C'est peut-être un peu tôt, mais... le moyen de refuser, quand on n'a que trente-quatre ans, qu'on est officier, sportsman et galant par surcroît ¹⁷?

On reconnaît bien là la dame de Rideau Hall! A son arrivée en 1872, la comtesse de Dufferin n'a pas été favorablement impressionnée par Ottawa, où mènent encore des chemins affreux: « A very desolate place, consisting of a jumble of brand new houses and shops, a wilderness of wooden shanties », confie-t-elle à son *Journal* ¹⁸. Mais, en femme d'esprit, elle s'est vite ravisée. Par leur simplicité, leur indulgente bonté, elle et son mari eurent bientôt fait de gagner tous les cœurs canadiens. Ce couple aimable a créé autour de soi une atmosphère de satisfaction et de gaieté. Amateurs passionnés des sports d'hiver, ils les ont mis à la mode en s'adonnant eux-mêmes au curling, au patinage, au toboggan, à la raquette, non seulement dans leur capitale, mais encore lors de leurs passages à Montréal et à Québec. Ainsi préparaient-ils de loin les grands carnivals de 1886, 1887, 1889, qui n'ont jamais eu leur équivalent depuis.

L'hiver sourit particulièrement aux sportsmen, en cette année 1875-1876. Il fut rigoureux et prolongé, au point que, en plein mois de mars, le train de l'Intercolonial, devant ramener le comte de Turenne de Kamouraska à Québec, fut bloqué par les neiges une semaine durant.

Quand il n'accompagne pas le gouverneur à son club de curling ou la comtesse à la patinoire, M. de Turenne peut encore goûter les plaisirs

¹⁶ LEFAIVRE (A.), *La France Canadienne*..., Paris, Douniol, 1877, in-8 de 46 pages.

¹⁷ Voir TURENNE (L. de), *Quatorze mois dans l'Amérique du Nord*, Paris, Quantin, 1879, 2 volumes in-16; ouvrage très intéressant et bien écrit.

¹⁸ DUFFERIN (Lady), *My Canadian Diary*.

du toboggan dans le parc même de Rideau Hall. On y a fait dresser « une charpente de 90 pieds de hauteur . . . On arrive au point culminant par une série d'escaliers, et l'on descend à une vitesse vertigineuse, par une pente recouverte de neige gelée, sur un léger traîneau de bois. »

Une autre fois, il est conduit par lord Dufferin jusqu'aux chutes de la Chaudière, dans un riche traîneau garni de soyeuses robes de buffle. Au charme naturel du paysage, l'hiver ajoute la magie du verglas et du givre. « L'eau se précipite en bouillonnant, et on n'en voit que l'écume, dont la blancheur laiteuse fait un puissant contraste avec le blanc éblouissant qui couvre tout le pays d'alentour et le vert transparent des glaces qui, comme de grandes stalactites, sont suspendues au-dessus du gouffre. »

Bref, on ne saurait s'ennuyer à Rideau Hall. Ce n'est pas une résidence d'une architecture remarquable, mais les hôtes en sont si charmants! Et M. de Turenne de nous tracer du gouverneur et de sa femme des portraits ressemblants: « Lord Dufferin, avec la variété, la souplesse de son esprit, sème la conversation de traits brillants et lui donne un tour tantôt enjoué, tantôt comique, quelquefois sérieux ou poétique. Ecrivain élégant, autant qu'il est causeur aimable, politique habile, artiste à ses heures, adroit à tous les exercices du corps, aimant tous les sports, grand, mince, distingué, le gouverneur est un vrai représentant de cette noblesse d'Angleterre qui joue un si grand rôle dans son pays. Il est de ces hommes qui s'imposent tout naturellement, et je m'explique sans peine la popularité dont il jouit, et que j'ai pu constater dès mon arrivée au Canada. »

Et voici maintenant lady Dufferin, qui partage la popularité de son mari: « Douée d'une intelligence vive et cultivée, le regard respirant la franchise et la bonté, avec parfois un éclair pétillant de malice, le nez fin et droit, aux narines mobiles, la bouche un peu hautaine d'expression, élégante dans tous ses mouvements, la comtesse de Dufferin possède, au plus haut degré, tout ce qui constitue la grâce et la beauté. »

Le comte de Turenne est précisément à Ottawa pour l'ouverture du parlement et de la *Saison*. Les salons de Rideau Hall vont se remplir et s'animer. On remarque entre autres invités le duc et la duchesse de Bassano. Il y a concerts, représentation d'amateurs et bal costumé, avec

« des quadrilles dont les danseurs doivent chanter la musique. . . Ainsi, conclut M. de Turenne, je me trouvai mêlé à la société canadienne, et je pus apprécier tout ce qu'elle a de charme, — l'élément anglais et l'élément français y apportant chacun ses agréments particuliers. »

Par un curieux retour des choses, lord Dufferin, nommé en 1892 ambassadeur de Grande-Bretagne à Paris, y retrouvait le comte de Turenne. Ce dernier introduisait l'ancien gouverneur du Canada au foyer de la danse de l'Opéra, où M^{me} Melba lui était présentée. C'était, avouera lord Dufferin, sa première visite dans les coulisses d'un théâtre!

De 1880 à la Guerre, la capitale devient de plus en plus accessible et par eau et par terre: voyageurs de tout poil, journalistes, missionnaires laïques ou religieux, touristes, curieux y affluent de partout, de France notamment. À cela, rien à redire; le malheur est que trop d'« itinérants » aient tenu à publier de ces *Impressions* ou *Notes* de voyage — approximations hâtives sous couleur de critérium, — qui eurent le don de faire bondir nos compatriotes, si sensibles, avouons-le, aux moindres titillations de la critique. . . Vaut-il la peine de citer même un seul de ces livres de mauvaise foi? Les *Yankees fin de siècle*, par exemple, de Stéphane Jousselin, obscur folliculaire de 1890 ¹⁹.

Après un rapide passage aux Etats-Unis, il a voulu voir Ottawa. Laissez-le se pâmer d'aise pour avoir découvert un journal parisien à la Bibliothèque du Parlement, cette « petite merveille d'architecture et de goût »; dites: hélas! s'il affirme voir couler le Saint-Laurent tout près; mais holà! lorsqu'il prétend recevoir dans le tuyau de l'oreille des confidences formidables sur les mœurs privées de nos parlementaires. Enfin quand, plus loin, il appellera *crustacés* les huîtres dont les Canadiens sont si friands, fermez son livre!

De tout autre trempe était le baron Pierre de Coubertin, le célèbre rénovateur des Jeux olympiques, qui vient de mourir. Mais, chargé en 1889 par le ministre de l'Instruction publique d'enquêter sur les universités d'Amérique, il ne s'est pas embarqué sans quelques préjugés dans sa valise. En ce temps-là, l'éducation à l'anglaise est fort prisée en France, au point que, le snobisme aidant, on va bientôt ne plus jurer que par elle. . . Edmond Demolins devient disciple de Le Play; plus

¹⁹ Paris, Ollendorf, 1892, in-16 de 334 pages.

tard, il nous dira justement à quoi tient la *supériorité* des Anglo-Saxons, puis fondera son Ecole des Roches. M. de Coubertin ne s'en cache pas: il croit plus aux langues vivantes qu'au latin, plus aux biceps qu'au cerveau, cet autre muscle. . . Aussi se plaira-t-il, dans son rapport ²⁰, à opposer violemment le Canada britannique au Canada français.

A Québec, l'université Laval lui paraît plus que modeste: « les bâtiments sont grands, mais sales et mal tenus », tranche-t-il. A Montréal, il a surtout remarqué « ces innombrables couvents et séminaires qui vont s'enrichissant toujours, et constituent l'un des dangers de l'avenir . . . » Il arrivait à la grille du Petit Séminaire comme une promenade d'élèves en sortait. « Ils portaient d'atroces redingotes râpées et une ceinture de serge verte enroulée autour de la taille. Rien ne peut rendre l'air piteux et incomplet que leur donnait ce costume: on eût dit un cortège de ratés. . . » Au dortoir, pour les soins de propreté, il n'aperçut que « des cuvettes microscopiques mises là, comme à regret, par une concession maussade aux idées du jour! »

Mais, rassurez-vous: l'université d'Ottawa trouvera grâce devant ce juge terrible; car, en entrant dans le parloir, il a vu « un prix de football faisant vis-à-vis au *Bref* du Pape ²¹! » « Voici plusieurs années, ajoute-t-il, que les champions de Toronto se font battre par les jeunes athlètes. » Il observe en passant qu'on est « éclairé à l'électricité » et qu'on « entend la messe dans une chapelle mauresque »; mais les maîtres, appartenant à une congrégation venue de France, ne l'intéressent pas moins que les élèves.

Notre visiteur demeure en arrêt devant la classe de commerce, qui le surprend d'abord « par son caractère d'étrangeté et de simplicité ». Sous la surveillance d'un Père Oblat, les élèves — pardon! les négociants! — « se présentent aux guichets, achètent, vendent, demandent des renseignements . . . » On vient justement d'afficher la perte d'un navire à destination de l'Europe. Il a réellement sombré et a fictivement entraîné au

²⁰ Intitulé *Universités transatlantiques* (Paris, Hachette, 1890); l'ouvrage de Coubertin ne se trouve pas à la Bibliothèque du Parlement. Nous l'avons consulté à la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes commerciales, à Montréal. On sait que le partial baron s'attira une verte réplique: *Justice aux Canadiens français!* de la part du vicomte de Bouthillier-Chavigny (Montréal, 1890).

²¹ Sauvé du grand incendie de 1903, cet imposant « trophée » existe toujours. On le conserve en vitrine dans le petit salon des Pères.

fond de la mer la cargaison d'un élève. Le malheureux n'avait pas voulu s'assurer: « Cela vous apprendra, une autre fois! » lui dit le professeur en manière de consolation.

Cependant, M. de Coubertin ne manque pas de nous avertir que l'université est alors « principalement peuplée d'Irlandais ». Et le malin baron de marquer encore un point!

De prime abord, Ottawa a paru au baron « très saisissant ». C'est bien là « le point de jonction des deux Canadas ». Quant au parlement, qu'on avait jusqu'ici comparé à Westminster, à Windsor, etc., il lui rappelle plutôt le Kremlin, à cause surtout de « cette fameuse bibliothèque octogonale qui, de loin, présente l'aspect d'une tiare moscovite, avec ses formes inusitées et son toit pointu ».

M. André Siegfried, auteur de deux études magistrales sur notre pays, était de passage dans la capitale canadienne quelques semaines avant la Grande Guerre. C'était au moins sa deuxième visite à Ottawa, que lui comparerait à Berne. Et quel cadre splendide! . . . « Le paysage, par sa noblesse, sa grandeur, l'atmosphère de calme et de liberté qu'il respire, évoque ces vastes tableaux de savanes et de forêts vierges que vit Chateaubriand — ou qu'il sut décrire plus prestigieux encore quand il ne les vit pas ²²! »

Mais M. Siegfried est de ceux qui vont au fond des choses; comme Asmodée, il soulève le toit des habitations. . . « Les intérieurs, observe-t-il, tels que nous les révèle une hospitalité gracieuse, ouverte sans fausse cérémonie, mais pleine de charmants égards, sont anglo-américains, mais toutefois plus américains qu'anglais; même dans les milieux canadiens-français, ils n'ont matériellement rien de français. » Il est bien rare d'y rencontrer, comme à Québec souvent, à Montréal quelquefois, de ces vieux meubles de style: « le mobilier, c'est facile à voir, n'a pas eu à traverser l'océan ».

Quant aux « habitudes mondaines », elles « sont, de même, celles des Etats-Unis: grande liberté de manières, doublée du reste d'une parfaite correction; complète indépendance respective des deux sexes. . . » Et déjà se pratique à Ottawa ce qui, après la Guerre, deviendra courant dans

²² SIEGFRIED (A.), *Deux mois en Amérique du Nord à la veille de la Guerre* (juin-juillet 1914), Paris, A. Colin, 1916.

toutes nos grandes villes, même françaises: « Les hommes invitent leurs amis au club; les femmes, de leur côté, invitent leurs amies dans d'autres clubs. Un ménage en visite est presque constamment séparé. »

On ne saurait être en meilleure compagnie qu'avec M. Siegfried pour assister à une séance de la Chambre. Maurice Barrès n'ignorait pas qu'« au parlement d'Ottawa, les députés de notre langue l'emportent en éloquence sur leurs adversaires britanniques ». L'érudit professeur nous fournit plus de détails. Au repos, assure-t-il, les Français ne se distinguent pas des autres: « mêmes faces rasées, mêmes traits un peu lourds » — tous ont l'air d'Américains. « Mais, dès qu'ils parlent, ou interrompent, ou manifestent, c'est comme la résurrection, subitement déclenchée, de notre vieux type gaulois: gestes vifs et nombreux, débit rapide, action oratoire réelle. Avec eux, le thermomètre de cette assemblée sans flamme monte de plusieurs degrés. »

Alors chef de l'opposition, sir Wilfrid Laurier réalise « l'union de la correction anglaise avec notre ancienne urbanité française ». Dès le collègue, ne l'appelait-on pas « le petit monsieur »? À soixante-treize ans, c'est encore un homme d'une « magnifique stature physique ». Dans « son allure originale », il y a « de l'Anglais, du Français de la vieille France et aussi [le leader libéral goûterait-il ce dernier trait plutôt inquiétant?] je ne sais quoi du chef indien de grande race . . . Enfin, ce qu'il faut retenir de cette belle figure politique, c'est l'équilibre parfait de tous ses jugements, l'impression d'harmonie qui se dégage de toutes ses conceptions. » Et M. Siegfried souhaite vivement que « le pilote . . . soit rappelé bientôt sur la passerelle de commandement ».

Que si vous désirez maintenant rencontrer ce grand Canadien dans l'intimité, « en robe de chambre », pour ainsi dire, et dans ses plus belles années, juste avant qu'il soit piqué par la mouche impérialiste, interrogez M. Jean Lionnet. C'est un Français fort distingué, fondateur à Paris d'une société d'amitié franco-canadienne. En 1906, il est au pays et, dans un livre très bien fait, il nous raconte son séjour *Chez les Français du Canada* ²³.

²³ C'est le titre de l'ouvrage, publié chez Plon (in-16 de 284 pages).

« C'est par un de ces dimanches recueillis d'Ottawa », que M. Lionnet obtient une interview de sir Wilfrid. « L'avenue Laurier est ombragée d'érables; les villas de style anglais y semblent posées sur des tapis ras de gazon très vert; et, dans une de ces villas, assez grande, mais aussi sobrement élégante que les autres, demeure . . . le premier ministre du Dominion. »

« Tout souriant », sir Wilfrid vient au-devant du visiteur. « Ce qui surprend d'abord chez ce représentant d'un peuple jeune — et d'un peuple américain, c'est la distinction, je dirais presque la majesté. . . Tout est noble en lui; mais cette noblesse n'exclut pas la volonté de plaire. . . » Pendant le repas qui suivit, « la conversation se fit variée, familière . . . Gaîté canadienne, malicieuse comme la gaîté normande . . . Sir Wilfrid nous conta qu'à leur dernier voyage en France, lady Laurier avait beaucoup pleuré à une représentation des *Deux gosses*; lady Laurier riposta qu'il avait tout autant pleuré lui-même, et il l'avoua en riant. »

Il va sans dire que le grand chef parle de ses sujets favoris: l'union des races, la démocratie. . . « Sir Wilfrid a de la démocratie une conception plus américaine qu'européenne, remarque notre auteur . . . En France, hélas! chaque fois qu'on prononce ce mot . . . , il semble qu'on le lance contre quelqu'un. Dans la bouche de sir Wilfrid, au contraire, il devient synonyme de paix, entre les hommes et entre les nations. » Et M. Lionnet de conclure: « Beaucoup plus que Godoï, il mériterait d'être appelé le prince de la Paix. »

Voire! Dix ans plus tard, on est en pleine guerre, et, le 4 février 1916, le palais central du parlement flambe comme une torche. Encore l'incendie, « fléau de ce pays », disaient déjà les Français du XVII^e siècle. Naturellement, on accuse du méfait l'Allemand, bouc émissaire de ce temps-là (aujourd'hui on incriminerait les communistes!) . . . Mais comment savoir? Ce qu'il y a de sûr, c'est que voilà anéantis des trésors irremplaçables. Ce qui, évidemment, n'empêchera pas, l'année suivante, messieurs les députés de voter la loi de conscription ni les autorités de recevoir officiellement René Viviani, ex-président du conseil.

On était aux heures les plus sombres de la mêlée, en avril 1917, lorsque les Etats-Unis se décidèrent enfin à entrer en lice: « les petits-

« fils de Washington venaient au secours des petits-fils de La Fayette » et un grand espoir se leva à l'horizon. Pour remercier l'Oncle Sam, la France envoie une mission, la mission Viviani-Joffre. Ses membres n'iront-ils pas saluer pareillement les amis canadiens ?

Pendant que Joffre est à Montréal, qui lui fait un triomphe sans précédent, Viviani se présente donc à Ottawa. L'ex-leader socialiste y est plus à l'aise que dans une ville plus française, où l'on aurait pu se souvenir de sa tirade des « étoiles » ! . . . Mais il s'agit bien de cela ! L'union sacrée est faite, et la parole vibrante de Viviani évoque Ypres, où, « dans une journée terrible », les vaillants petits Canadiens ont « rétabli une situation » que l'Allemagne, « faisant dévier la science », avait rendue intenable ; Vimy, dont nos poilus escaladèrent la crête les premiers, « alertes, agiles, courageux ²⁴ » . . .

En juillet 1926, autre mission française, bien différente : le cardinal Dubois, à la tête des évêques revenant du congrès eucharistique de Chicago. Pour accueillir ces hôtes illustres, Ottawa possédait bien, cette fois, un nouveau palais gouvernemental, mais . . . pas de gouvernement, car le ministère venait de tomber. « Notre visite manquait alors d'opportunité », note M^{gr} Grente, historiographe du voyage. L'évêque du Mans ne consacre que quelques pages au séjour dans la capitale ; aussi bien n'est-ce pas cette œuvre qui lui a ouvert les portes de l'Académie ²⁵ ! Reçu « au bruit des tambours et des clairons, des applaudissements et vivats » par les catholiques, il admire « cette ville de 115,000 habitants. . . , justement vantée pour la beauté de ses parcs et de ses monuments ». Cependant, il arrive de la province voisine et s'étonne de trouver Ottawa « plus cosmopolite, moins française, moins religieuse que Québec ». Un album de vues qu'il achète ne comporte « pas un seul édifice cultuel ». Et puis, le maire d'Ottawa ignore la langue française. Fâcheuses coïncidences, tout simplement.

Nous voici en avril 1932. Ottawa va toujours s'embellissant : son Driveway est plus ombragé, ses rues mieux entretenues, où la circula-

²⁴ Sous le voile de l'anonymat, M. François de TESSAN a donné de cette mission un intéressant compte rendu, intitulé *Les grands Jours de France en Amérique* (Plon, 1917).

²⁵ *Le beau Voyage des cardinaux français . . .*, Plon, 1927.

tion s'opère suivant les lois d'un urbanisme parfait. Au Château Laurier, des centaines de touristes trouvent le confort ultra-moderne dans un cadre prétendu moyenâgeux. . . « Que l'époque de Champlain est lointaine! » vous exclamez-vous . . . Erreur! . . . Pan! pan! et pan! . . . Des détonations éclatent dans les parterres du parlement: exactement six! Attentat politique? Nullement. C'est l'Orateur de la Chambre qui vient de faire un coup de maître: six cartouches, et il y a six lièvres! . . . « Celui-là, il n'en rate jamais un! » M. Victor Forbin non plus, qui nous conte cette chose abracadabrante.

Après avoir dévidé ses 17,000 kilomètres de *Film au Canada*²⁶, M. Forbin s'était réservé quelques centimètres de film vierge. Il y a inscrit ses peu banales *Promenades dans Ottawa*²⁷. Nous ne pouvons le suivre partout . . . Il a bien soin de nous avertir dès l'abord que « c'est le prince de Galles qui, vers 1868, signa l'arrêt de mort de Bytown, en décidant sur place que là s'élèverait la capitale de la Confédération »: ce qui fait, si je ne m'abuse, trois petites erreurs. Passons. Rue Sparks, à la devanture d'un magasin, il lit: « Bailiff's pitiful distress Sale. » Ce qu'il explique: « Entendez par là que la pitoyable détresse de M. Bailiff le contraint à liquider ses marchandises à n'importe quel prix ». Après une telle « trahison », imaginez M. Forbin posant sa candidature comme traducteur à la Chambre!

M. Forbin est un ami du Canada, c'est entendu. Mais je ne le prendrais pas pour guide dans mon propre pays: d'abord, il est bien pressé, et puis je souffrirais de ne pas apercevoir tant de choses qu'il voit lui-même si clairement!

Le quatrième centenaire des découvertes de Cartier nous ramène à des pensées plus sérieuses. A Gaspé, à Québec, à Montréal, des fêtes splendides ont accueilli les délégués de la mère patrie. . . Ceux-ci, naturellement, ont été reçus avec le même éclat dans la capitale du Dominion . . . Pour ne mentionner que ceux qui nous ont livré leurs impressions, Ottawa les a ravis . . . En dehors des cérémonies officielles, ils se sont plu à s'égailler, pour errer à leur guise dans cette « ville perdue dans la verdure », au point qu' « on dirait presque une cité sans maisons²⁸ ».

²⁶ Paris, Baudinière, s. d. [1928].

²⁷ Parues dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 août 1932. On s'étonnera que de telles gasconnades aient pu trouver place sous la fameuse couverture saumon!

Ainsi, M. René Cruchet, représentant l'université de Bordeaux, passe des moments bien agréables au musée Victoria, avec le brillant conservateur, M. Marius Barbeau, qui l'entretient des quelque 6,000 chansons canadiennes dont il a fixé sur des disques le charme désuet et fugace ²⁹.

Entre temps, M. Henry Bordeaux, de l'Académie française, visite « cet énorme Parlement . . . , aussi froid et moins grand que Westminster, . . . où se sont livrées de rudes batailles en faveur des libertés du Canada français ». Puis il se recueille dans la Chapelle du Souvenir. Sans doute regrette-t-il, comme beaucoup d'autres Français, que notre langue y soit représentée par les seuls vers fameux de Victor Hugo!

Ce n'est pas moins là, à son avis, « un lieu émouvant où se découvrir le lien le plus touchant du Nouveau Monde avec l'Ancien . . . » Et l'auteur des *Roquevillard* de souligner cette étonnante « correspondance de chiffres: la France avait laissé 60,000 colons au Canada, quand elle dut l'abandonner à la Grande-Bretagne; le Canada a laissé sur le sol français 60,000 tombes pour assurer la liberté du monde et le triomphe du droit ».

Comme la plupart des délégués, M. Bordeaux a pu admirer nos Archives nationales, leur richesse, leur classement, leur aménagement presque luxueux, l'accueil empressé qu'y reçoivent les travailleurs: toutes qualités qui rendent si aisée l'utilisation de cette mine de renseignements. Puis l'académicien a rencontré le directeur actuel des Archives chez lui, au milieu de quelques intimes. Il ne pouvait être en meilleure compagnie pour se faire expliquer. . . *le Canada d'hier et d'aujourd'hui!* Aussi confessa-t-il que, dans cette ville « anglaise d'apparence », on recueille force « propos qui font plaisir à un Français ». Et il souhaite, comme les Canadiens d'ailleurs, que la maison de France soit bientôt achevée!

²⁸ Ces lignes sont de M. Henry BORDEAUX, dans sa belle étude *Nouvelle et Vieille France*, Paris, Plon, 1934.

De cette définition, on pourrait rapprocher celle, toute récente, de M. Jean CANU: « Le principal charme [d'Ottawa] est d'être elle-même la ville entourée d'une ceinture d'eaux et de forêts, la ville nordique à la lisière du grand désert des arbres et des neiges, la ville aux yeux glauques d'Ophélie. » (*Villes et Paysages d'Amérique . . .*, Paris, de Gigord, 1937.)

²⁹ Rentré en France, M. CRUCHET a publié *Au Canada, vieille Terre française* (Delmas, Bordeaux, 1936).

Ces témoignages nombreux et variés suffiront, croyons-nous, à démontrer l'intérêt qu'ont porté les Français à notre capitale. Ajouter que nous en passons, et des meilleurs, serait, en même temps qu'un cliché désuet, un aveu d'impuissance: en passer, il le faut bien; mais les meilleurs, ils étaient justement à citer!

Une idée, cependant, se dégage de cette rapide enquête: en dépit d'inévitables réserves, les Français marquèrent toujours pour Ottawa une singulière prédilection, — de quoi rendre jalouses, si elles en étaient capables, Montréal, et même Québec, la vieille cité si chère pourtant à tout cœur de Français.

Ils sont venus par dizaines, par centaines, à toutes les époques, et, chacun selon ses curiosités, ses goûts, ses préférences, ils ont loué tour à tour le site incomparable, l'énergie persévérante des pionniers, les progrès constants de la ville naissante; puis les monuments, les collections, les embellissements urbains de la capitale, sa vie sociale et parlementaire, l'hospitalité quasi légendaire des Ottaviens.

En un mot, ils ont prouvé que jamais, au cours de son histoire, Ottawa n'avait dérogé à son antique devise: *Advance!* Toujours de l'avant!

Armand YON,

D. Ph., L. ès L.

Le curé dans la hiérarchie de l'action catholique

Un cours d'action catholique destiné aux prêtres n'a pas à rappeler la preuve de la fondation de l'Eglise par Jésus.

Il importe cependant de ne jamais perdre de vue la divine constitution de cette société, surtout lorsqu'il s'agit de déterminer les fonctions respectives des multiples agents qui, à des titres divers, mettent la main à l'action catholique.

I. — LA HIÉRARCHIE DANS L'ÉGLISE.

A. — L'ÉGLISE EST UNE SOCIÉTÉ.

Lorsqu'il annonçait à Céphas qu'il ferait de lui la pierre fondamentale sur laquelle il bâtirait son Eglise, le Christ affirmait derechef sa volonté bien arrêtée de fonder une société.

Dans ses discours, il avait souvent laissé entrevoir l'avènement d'un royaume nouveau, royaume du ciel ¹, royaume de Dieu ², royaume d'un autre monde ³; ce royaume, il le comparait parfois à une cité, à un troupeau, à une bergerie ⁴, comme pour initier à l'idée d'une communauté d'un genre neuf.

En effet, l'Eglise forme une société d'un caractère unique.

Société véritable, elle est, selon la définition classique de saint Robert Bellarmin, « la communauté de tous les fidèles, unis par la profession de la même foi et la participation aux mêmes sacrements, sous l'autorité des pasteurs légitimes et spécialement sous celle du pontife romain, vicaire de Jésus-Christ sur la terre ⁵ ».

¹ *Matt.*, XIII, 31, 33, 44, 52.

² *Matt.*, XXI, 43; *Luc.*, XIII, 18, 20, 29; XVII, 21.

³ *Joan.*, XVIII, 36.

⁴ *Joan.*, X, 14-16; *Luc.*, XII, 32; *Matt.*, V, 15; XX, 1; XIII, 11-44.

⁵ R. Bellarm., *De Eccl. milit.*, c. 2.

Société religieuse, spirituelle et surnaturelle, l'Eglise a pour fins la conservation et la propagation de la religion du Christ, la sanctification des âmes et leur participation à la vie divine, participation qui les introduira un jour dans l'intimité de la sainte Trinité. La vie éternelle, tel est le bien suprême qui est la fin de l'Eglise et lui donne sa spécification.

Ajoutons encore que l'Eglise est une société externe, visible et juridiquement parfaite.

Visible non seulement dans ses membres, mais aussi dans son organisation sociale; juridiquement parfaite, étant dotée de tous les pouvoirs, de toutes les prérogatives dont elle a besoin pour remplir sa mission.

En même temps que lui était assignée une fin surnaturelle, l'Eglise recevait une constitution qui déterminait son fonctionnement, le rôle et les attributions de ses membres.

B. — LA CONSTITUTION MONARCHIQUE DE L'ÉGLISE.

L'Eglise n'est pas une démocratie dans laquelle tous jouiraient de droits et de pouvoirs égaux. Jésus a rejeté, pour sa société, cette forme de gouvernement, établissant des distinctions bien marquées entre les membres qui constituent sa communauté.

D'institution divine, lisons-nous au canon 107 du Code de Droit canonique, il y a dans l'Eglise des clercs distincts des laïques, bien que tous les clercs ne soient pas d'institution divine.

Cette première différence entre clercs et laïques ne doit pas être considérée comme purement nominale, puisque au sein de l'Eglise les laïques, s'ils ont parfois au cours des âges obtenu quelque juridiction ecclésiastique, n'ont jamais participé au pouvoir d'ordre; du reste le canon 118 règle que dorénavant seuls les clercs pourront obtenir le pouvoir de juridiction.

Voilà donc un premier point acquis: dans l'Eglise, le laïque ne gouverne pas, il n'enseigne pas, mais il est dirigé et informé.

C. — LES POUVOIRS DE L'ÉGLISE.

Avant de dire à qui appartient l'autorité dans la société du Christ, rappelons-nous que l'Eglise possède deux catégories de pouvoirs: le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

Constituée afin qu'en elle et par elle les hommes trouvent les moyens de sanctification nécessaires au salut, l'Eglise a besoin des prérogatives requises pour purifier les âmes qui lui sont confiées. Or les principaux facteurs de la sanctification sont les sacrements et la coopération d'un chacun à la grâce de Dieu. De là un double pouvoir dans l'Eglise: le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

En premier lieu, la faculté de confectionner les sacrements et les sacramentaux, ainsi que les actes du culte; et voilà le pouvoir d'ordre, ayant pour fin la grâce sanctifiante qu'il faut mettre à la portée des humains.

Produire instrumentalement la grâce, quelle sublime mission! Cependant, là ne s'arrête pas la tâche de l'Eglise. Une deuxième besogne lui incombe; il lui appartient encore, par sa direction, de soutenir la volonté humaine, de l'amener ainsi à coopérer à la grâce et de la soumettre à la règle des mœurs promulguée par le Christ.

C'est dans ce but de conformer l'intelligence et le vouloir des hommes aux normes évangéliques que l'Eglise a reçu, en plus du pouvoir d'ordre, une seconde prérogative qu'on appelle le pouvoir de juridiction.

Le pouvoir d'ordre est conféré à l'Eglise en tant que religion; le pouvoir de juridiction lui appartient en tant que religion externe, sociale, ou encore en tant que société juridique parfaite.

Ces pouvoirs, à qui le Christ les a-t-il légués? A-t-il laissé à chacun l'initiative de se les approprier?

Evidemment, non. Seul le collège des clercs détient la somme des pouvoirs de l'Eglise.

Alors il importe de savoir qui est clerc dans l'Eglise. Le paragraphe 1^{er} du canon 108 répond que c'est celui qui est député aux ministères divins, au moins par la réception de la tonsure.

Faut-il conclure que tous les clercs possèdent la même quantité et la même étendue de pouvoir? Par le fait de leur agrégation à la cléricature, les ecclésiastiques ne deviennent pour autant ni l'Eglise enseignante ni l'Eglise dirigeante; les paragraphes 2 et 3 du canon 108 le rappellent, lorsqu'ils déclarent que dans l'échelle de la cléricature il existe une hiérarchie non seulement d'ordres, mais aussi de juridictions.

En raison de l'ordre, la hiérarchie se compose, et cela d'institution divine, d'évêques, de prêtres et de ministres sacrés. *Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit* ⁶.

En raison de la juridiction, la hiérarchie ne comporte, d'institution divine, que le souverain pontificat et l'épiscopat qui lui est subordonné (can. 108, § 3).

A ces différents degrés d'origine divine, l'Eglise en a ajouté d'autres qui participent plus ou moins aux prérogatives des premiers; en sorte que dans la cléricature les pouvoirs sont d'une prodigieuse variété. Il y a des fonctions qui se distinguent justement par la plénitude de leur pouvoir, tandis que d'autres n'en comportent qu'une participation de plus en plus limitée à mesure qu'est descendue la gamme des ordres. Autres sont les pouvoirs du pape, autres ceux des évêques, autres ceux des curés, autres les pouvoirs des vicaires et des prêtres.

D'une part, les successeurs des apôtres, les évêques, possèdent d'une manière immédiate la plénitude du pouvoir; d'autre part, leurs auxiliaires ne détiennent le pouvoir que médiatement et partiellement.

Ce sont donc les évêques, et à leur tête l'évêque de Rome, que le Christ a revêtus de la plénitude des pouvoirs ecclésiastiques. A eux l'on songe d'ordinaire quand il est question de l'Eglise enseignante. Il leur a été donné de gouverner l'Eglise de Dieu: *Vos Spiritus sanctus posuit episcopos, regere ecclesiam Dei* ⁷. Même dans ce groupe bien défini qui constitue le degré supérieur de l'Eglise, les prérogatives restent encore de nature et de portée diverses.

§ 1. *Le souverain pontife dans la hiérarchie.*

La somme entière de tous les pouvoirs existants ne réside, d'une manière absolue et totalement indépendante, que dans le pontife romain. Cet ensemble de pouvoirs se trouve aussi, mais en des conditions définies et sous l'autorité du pape, dans les évêques qui gouvernent leurs Eglises particulières.

⁶ Conc. Trid., Sess. XXIII, c. 4, can. 6, cité par Denzinger-Bannwart, *Enchirid.*, n. 966.

⁷ *Act. Apost.*, XX, 28.

Le concile du Vatican a donné la formule authentique de ce partage de pouvoirs: « Nous enseignons donc et nous déclarons que l'Eglise de Rome est, selon la disposition du Seigneur, la première et la plus haute dépositaire du pouvoir ordinaire sur toutes les autres Eglises, et que ce pouvoir de gouvernement de l'évêque de Rome, qui est un pouvoir proprement épiscopal, est immédiat. Par rapport à ce pouvoir, les évêques et les fidèles, quels que soient leur rite et leur rang, considérés individuellement et collectivement, sont soumis au devoir de subordination hiérarchique non seulement dans les choses qui touchent à la foi et aux mœurs, mais encore dans les questions qui ont rapport au gouvernement et à la direction de l'Eglise répandue sur toute la surface de la terre ⁸. »

Le Code a reproduit en ces termes la substance de cette définition: « Le pontife romain, successeur de saint Pierre dans la primauté, a non seulement une primauté d'honneur, mais encore le suprême et plein pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle, tant pour ce qui concerne la foi et les mœurs que pour la discipline et le gouvernement de l'Eglise répandue dans le monde entier » (can. 218).

Evidemment, c'est en tant que pasteur universel de l'Eglise que le pape possède un pouvoir si étendu, et comme il est seul à succéder à Pierre, il est seul également à jouir de prérogatives aussi souveraines.

§ 2. *Les évêques dans la hiérarchie.*

A leur tour, les évêques ont plein pouvoir; mais considérés individuellement, ils n'ont juridiction que dans la conduite de leur propre diocèse. « Les évêques sont les successeurs des apôtres et sont placés, d'institution divine, à la tête d'Eglises particulières, qu'ils gouvernent avec un pouvoir ordinaire sous l'autorité du pontife romain » (can. 329, § 1).

Dans ses grandes lignes, la mission épiscopale est décrite aux canons 334, § 1, et 335: « Les évêques résidentiels, y est-il dit, sont les pasteurs ordinaires et immédiats du diocèse qui leur a été confié. » « Ils ont le droit et le devoir de gouverner le diocèse, tant au temporel qu'au spirituel, avec le *triple pouvoir législatif, judiciaire et coercitif* »; toutefois cette juridiction doit s'exercer « conformément aux saints canons »; elle ne peut donc aller ni contre le droit commun ni contre les interventions

⁸ Denzinger-Bannwart, *op. cit.*, n. 1827.

particulières du Saint-Siège, lequel, on le sait par le canon 7, expédie les affaires courantes de l'Eglise par le ministère des Congrégations, des offices et des tribunaux romains.

Ces principes dogmatiques, appuyés sur la révélation divine, contiennent des conclusions lourdes de conséquences inéluctables. S'il appartient aux évêques de légiférer, de juger et d'enseigner, il est sans doute du devoir de leurs subordonnés — fussent-ils prêtres — d'obéir, d'exécuter les ordres de leurs ordinaires, d'accepter leurs décisions et de se laisser informer. Ni la science, ni la compétence, ni la position sociale ou religieuse ne peuvent dispenser les sujets de ces graves devoirs à l'égard des pasteurs diocésains.

Ceux qui appartiennent à la hiérarchie ecclésiastique, lisons-nous au canon 109, ne sont députés ni par le peuple ni par le pouvoir séculier (comme l'ont prétendu les hérétiques vaudois, hussites, luthériens, calvinistes et autres), et nous pouvons ajouter ni par eux-mêmes; mais ils sont promus: 1° aux divers degrés du pouvoir d'ordre par l'ordination sacrée; 2° au souverain pontificat par Dieu lui-même, moyennant une élection régulière et l'acceptation de l'élu; 3° aux autres degrés de la juridiction par une mission canonique.

La mission canonique, voilà l'élément qui accrédite un clerc. Pour connaître l'étendue de sa fonction, chacun doit consulter sa feuille de pouvoirs, si toutefois il l'a jamais reçue. Outrepasser les bornes fixées par la volonté des supérieurs ecclésiastiques, ce n'est plus travailler pour le Christ, mais c'est lutter, inconsciemment peut-être, contre le Christ et son Eglise.

Est-il superflu de rappeler ces données élémentaires en nos jours où chacun, désireux de répondre à quelque secret instinct de paternité et de fondateur, entreprend de doter l'Eglise d'un cercle, d'un club, d'une société, d'un organisme, d'une association, d'une chevalerie, destinés, bien entendu, à sauver la civilisation chrétienne en péril? . . .

Que nous travaillions à la résurrection d'une chrétienté nouvelle, personne ne peut nous le reprocher. Mais que nous méconnaissions, que nous sabotions l'ordre établi par le Christ, et cela sous couleur de zèle, voilà de l'illuminisme qui frise souvent l'hystérie et qui est rarement exempt d'une maladive recherche de soi.

Chacun à sa place! Tel devrait être le mot d'ordre des ouvriers de la vigne du Seigneur, même au vingtième siècle, même et surtout en notre temps.

Aujourd'hui plus que jamais, il importe de se faire une idée précise sur le rôle que chacun est appelé à jouer dans l'Eglise. Le pape lance à tous les catholiques appel sur appel. Sa voix résonne comme un coup de clairon qui convoque sous les drapeaux toutes les forces disponibles de l'univers catholique.

Est-ce à dire que dans cette immense croisade que suscite l'action catholique tous vont prendre en mains les rênes du gouvernement? Si l'on ne veut courir au désarroi, il faut tenir à la discipline rigoureuse, exécuter sa propre tâche sans empiéter sur celle des autres.

Dans l'action catholique, quelle est donc la place d'un chacun?

La structure de cette action s'identifie avec la structure de la hiérarchie ecclésiastique. Et quand le pape définit l'action catholique « la participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise », il parle de la hiérarchie de juridiction.

Afin de bien déterminer le rôle des clercs inférieurs dans l'action catholique, rappelons quelle place ils tiennent dans la hiérarchie juridictionnelle de l'Eglise.

Encore un coup, indiquer celle-ci, c'est préciser celle-là, car l'action catholique dépend de la hiérarchie de juridiction dont elle épouse les formes; ses lignes fondamentales correspondent nécessairement aux lignes fondamentales de la structure hiérarchique de l'Eglise. « Comme sa nature l'exige, dit Pie XI, elle [l'action catholique] est soumise à la hiérarchie, lui vient en aide, *prenant ses formes* et s'adaptant à sa structure et à sa constitution ⁹. »

Plus expressive encore est cette formule du cardinal Pizzardo, lequel dans une brochure anonyme a condensé la pensée du pape sur le sujet: « L'Action catholique est rigidement hiérarchique, ayant une organisation complètement entée sur l'économie hiérarchique de l'Eglise jusqu'à être à base paroissiale ¹⁰. »

⁹ Lettre de Pie XI au cardinal Schuster de Milan, le 28 août 1934, citée par E. Guerry, *L'Action catholique, textes pontificaux*, p. 311.

¹⁰ Card. Pizzardo, *L'Action catholique*, p. 19.

§ 3. *Les prêtres dans la hiérarchie de juridiction.*

La juridiction ecclésiastique est un pouvoir public ou social; c'est la régie externe des baptisés, régie de la foi et des mœurs. C'est pourquoi le pouvoir de juridiction s'exerce de deux manières: le magistère et le gouvernement ¹¹.

A son tour, le pouvoir de gouvernement se sectionne en pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif.

Celui qui, sans restriction, bénéficie du pouvoir de juridiction, jouit donc en propre du pouvoir d'enseigner, de légiférer, de juger et d'exécuter ou de diriger dans son domaine.

Oui, à strictement parler, le pouvoir de juridiction renferme cette puissance d'enseigner et de gouverner que le Sauveur a léguée à son Eglise. Il résulte de là que le sujet de cette juridiction possède au for externe le pouvoir propre et public d'enseigner, d'imposer des préceptes, de porter des lois et d'en dispenser, de juger, de punir et de prendre les mesures administratives que réclame la régie de la communauté.

Si l'on s'en tient à cette description proposée par des auteurs aussi graves que Reiffenstuel, Bouix et Wernz-Vidal, l'on n'hésitera pas à conclure que seuls le pape et les évêques résidentiels possèdent de droit originel le pouvoir de juridiction.

De toute évidence, les curés ne peuvent prétendre détenir une telle somme de pouvoirs. Au for externe, publiquement, ils ne jouissent guère et n'ont jamais fait usage de pareilles prérogatives.

Ils n'ont ni la puissance de citer devant leur tribunal les délinquants, quels qu'ils soient, ni la puissance de prononcer des sentences, ni celle d'imposer des préceptes que leurs paroissiens devraient suivre pour ne pas s'exposer à la vindicte publique de ces mêmes curés, ni la puissance

¹¹ Quelques théologiens, dont Franzelin et Billot, ont, à la suite de l'école allemande, distingué les pouvoirs de l'Eglise d'après un autre plan, moins juridique et moins scientifique. Pour eux, l'Eglise est dotée du triple pouvoir de *magistère*, de *sanc-tification* et de *gouvernement*. Plus commode pour les professeurs d'apologétique, les historiens et les orateurs, cette division est moins logique et elle a le tort de n'être pas exigée par la nature des choses, comme on peut s'en rendre facilement compte en suivant l'argumentation, par exemple, de Tarquini, *Inst. Juris Publ. Eccl.*, Romæ, 1887, n. 4, not. 2, p. 2; Mazella, *De Relig. et Eccl.*, VI, disp. 4; Cavagnis, *Inst.*, Romæ, 1906, I, p. 20; Maroto, *Inst. J. C.*, edit. 3^a, Romæ, 1921, p. 567; Soglia, *Inst. Juris Publ. Eccl.*, Neapoli, 1930, I, p. 135; Ottaviani, *Inst. Juris Publ. Eccl.*, Romæ, I, p. 226.

de faire des lois, de porter des défenses, de les munir de peines qu'ils fulmineraient contre les transgresseurs. Ils ne peuvent pas non plus accorder des dispenses, à moins que le véritable législateur ne leur en donne la faculté expresse et nette.

Bref, ni le Code de Droit canonique ni l'histoire de l'Eglise ne concèdent au curé la juridiction stricte dans l'Eglise.

Répétons-le. Au sens rigoureux, seuls le pape et les évêques résidentiels ont le pouvoir de juridiction. C'est pourquoi, le paragraphe 3 du canon 108 déclare que de droit divin la hiérarchie de juridiction ne comprend que le souverain pontificat et l'épiscopat qui lui est subordonné.

Les sorbonnistes du XIII^e et du XIV^e siècle, Wiclef, Jean Hus, Luther, Calvin et les jansénistes du XVII^e ont prétendu que les curés étaient d'institution divine. Il est bien certain au contraire qu'ils sont d'institution ecclésiastique, et rien ne prouve qu'ils soient les successeurs des soixante-douze, comme le soutenaient les gallicans et les jansénistes ¹².

Sans pouvoir fixer avec précision l'origine historique des paroisses, la plupart des canonistes, selon le chanoine Bargillat, adoptent les conclusions suivantes:

« Aux premiers siècles de l'Eglise, le territoire attribué à l'Evêque n'était pas subdivisé; aucun prêtre n'était exclusivement chargé de pourvoir aux besoins spirituels d'une partie déterminée du diocèse. Le diocèse était, à proprement parler, la paroisse; l'Evêque seul en était le curé, et il remplissait les devoirs de sa charge avec l'aide des prêtres attachés à son Eglise.

« Bientôt cependant, le nombre des chrétiens croissant avec la prédication évangélique, on sentit le besoin de créer des centres de vie chrétienne en faveur de ceux qui, trop éloignés de la ville épiscopale, ne pouvaient pas facilement assister à l'assemblée des fidèles pour y entendre la messe, recevoir les sacrements et compléter leur instruction religieuse ¹³. »

Vers le commencement du IV^e siècle s'organisèrent les premières paroisses de campagne. En 314, le concile d'Arles en fait mention comme en témoigne le canon 21 ¹⁴.

¹² Vacant et Mangenot, *Dict. de Théol. cath.*, art. *Curés*.

¹³ Bargillat, *Droits et Devoirs des Curés*, Paris, 1919, p. 1.

¹⁴ Mansi, *Conc. Trid.*, II, col. 475.

Dans les villes, si l'on excepte Rome et Alexandrie, cet organisme ne fit son apparition que beaucoup plus tard, vers le commencement du XI^e siècle. Après cette époque il n'était pas rare de rencontrer des diocèses où l'organisation paroissiale faisait complètement défaut. C'est pourquoi le concile de Trente, au XVI^e siècle, fit plus que sanctionner cette création ecclésiastique en ordonnant aux évêques de bien définir les limites des paroisses et de placer dans chacune d'elles un curé inamovible¹⁵. Il crut encore devoir les obliger à instituer le système paroissial là où il n'existait pas: *Ut episcopi in iis civitatibus et locis ubi nullæ sunt parochiales ecclesiæ quam primum fieri curent*¹⁶.

Aujourd'hui le Code de Droit canonique détermine que tout diocèse doit être divisé en parties distinctes, chacune d'elles ayant son église, comprenant une population déterminée et demeurant soumise à un recteur particulier, qui y sera, comme propre pasteur, chargé du soin des âmes (can. 216, § 1).

Ce bref historique de la paroisse nous amène à des conclusions certaines. S'il est vrai que le curé n'a pas toujours existé dans l'Eglise et qu'il n'est pas d'origine divine, il n'est pas moins sûr que dans la législation actuelle il occupe une place importante et joue un rôle prépondérant.

Peut-on s'autoriser du fait qu'il n'appartient pas à la hiérarchie divine de juridiction pour l'exclure de toute hiérarchie juridictionnelle?

Il y a hiérarchie et hiérarchie.

En premier lieu, il y a cette hiérarchie d'origine divine dont seuls le pape et les évêques font partie.

Mais en plus des degrés constitués directement par le Christ — le paragraphe 3 du canon 108 le fait remarquer, — il existe dans la hiérarchie de juridiction d'autres degrés inférieurs institués par l'Eglise, qui, au cours des âges, en a reconnu l'opportunité: *Ex Ecclesiæ autem institutione alii quoque gradus accessere*. Cette dernière clause n'a pas trait seulement à la hiérarchie du pouvoir d'ordre. Pour nous en convaincre, il suffit de lire la dernière phrase du canon 109 ou d'ouvrir quelques commentaires autorisés.

¹⁵ *Unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent*. Conc. Trid., Sess. XXIV, c. 13.

¹⁶ Conc. Trid., Sess. XXIV, c. 13.

Le curé constituerait-il un de ces degrés ajoutés par l'Eglise à la hiérarchie de juridiction?

Avant de répondre à cette question il importe de rappeler que la juridiction ecclésiastique peut être prise au sens strict et au sens large.

Au sens strict, il est évident que les curés ne font guère partie de la hiérarchie ecclésiastique de juridiction; car celle-ci se définit communément: la puissance de régir et de gouverner¹⁷; puissance de gouvernement qui comprend essentiellement la puissance législative, judiciaire et coercitive¹⁸.

Or personne ne peut songer à concéder aux curés pareilles facultés. Par conséquent si on donne au mot juridiction la signification qu'il a proprement et littéralement, il faut dire qu'au sens strict le curé ne fait même pas partie de la hiérarchie ecclésiastique de juridiction.

Ces degrés juridictionnels, créés par l'Eglise selon le besoin des temps et auxquels fait allusion le paragraphe 3 du canon 108, sont, inférieurement au souverain pontife, les cardinaux, les dicastères romains, les légats, les nonces et les délégués apostoliques, les vicaires et préfets apostoliques¹⁹; inférieurement aux évêques, les archidiacons, les vicaires généraux et l'official²⁰.

En énumérant les degrés juridictionnels créés par l'Eglise, le P. Paul Dabin, s. j., ajoute à la dernière nomenclature: « et dans un certain sens les curés²¹ ».

Les curés, ayant dans leur paroisse une certaine autorité, un pouvoir directif et administratif, le soin des âmes (*cura*), la mission de faire exécuter préceptes, lois, punitions et défenses des supérieurs, d'intimer leurs ordres et de communiquer leurs dispenses aux fidèles, on mentionne parfois, comme dans le canon 1368, la « juridiction curiale ».

Admettons avec *l'Ami du Clergé* que le terme est « impropre, dérivé, comparatif, analogique²² ». Répétons avec le P. Creusen que les

¹⁷ Craisson, *Manuale totius Juris canonici*, n. 259; Bouix, *De Principiis*, 3^e éd., p. 497 et suiv.

¹⁸ Wernz, *Jus Decretalium*, II, 3^e éd., n. 3, p. 5; Reiffenstuel, *In Lib. I Decret.*, tit. XXIX, n. 6.

¹⁹ Vacant et Mangenot, *Dict. de Théol. cath.*, art. *Hiérarchie*, col. 2381.

²⁰ P. Dabin, s. j., *L'Apostolat laïque*, éd. 1931, p. 101.

²¹ Dabin, *op. cit.*, p. 101.

²² *L'Ami du Clergé*, 19 juin 1930, p. 392.

curés « ne constituent pas un degré de la hiérarchie de juridiction au sens propre, car ils ne possèdent pas d'office la juridiction au for externe ²³ ».

Néanmoins, en raison de leur pouvoir administratif et domestique auquel s'ajoutent, d'office ou par délégation, des pouvoirs de juridiction pour certains cas strictement déterminés, on peut dire, avec le P. Dabin, que « dans un certain sens ²⁴ » les curés jouissent d'un pouvoir juridictionnel dans la hiérarchie ecclésiastique. C'est sans doute avec ces restrictions que M^{sr} Luigi Civardi a pu écrire: « Le Code de Droit canonique fait remarquer que, « d'institution ecclésiastique, d'autres degrés vinrent s'ajouter » [au souverain pontificat et à l'épiscopat]. Parmi eux, il nous faut mentionner le Curé ²⁵. »

Se fondant sur ces considérations, M^{sr} Civardi conclut: « Nous pouvons donc dire que la hiérarchie de juridiction, du moins vis-à-vis de l'Action catholique, se compose du Pape, des Evêques et des Curés ²⁶. »

A son tour, le cardinal Pizzardo déclare que « l'Action catholique proprement dite est celle . . . dont la direction souveraine appartient à la hiérarchie . . . curé, évêque, souverain pontife » ²⁷.

En tenant compte des restrictions qui précèdent, nous délimiterons la *place*, les *droits* et les *devoirs* du curé dans la hiérarchie de l'action catholique.

II. — LE CURÉ DANS LA HIÉRARCHIE DE L'ACTION CATHOLIQUE.

Pour bien nous acquitter de cette tâche, nous prendrons comme guides le droit commun, les déclarations pontificales, les commentaires des prélats romains, les statuts officiels de l'action catholique telle qu'organisée en différents pays et les mandements de quelques évêques de la chrétienté.

²³ Cité par Dabin, *op. cit.*, p. 103.

²⁴ Dabin, *op. cit.*, p. 101.

²⁵ M^{sr} L. Civardi, *Manuel d'Action catholique, essai théorique*, p. 198.

²⁶ Civardi, *op. cit.*, p. 138-139.

²⁷ *Credo*, juin 1930, p. 4.

A. — RÔLE ET DROITS DU CURÉ DANS LA HIÉRARCHIE
DE L'ACTION CATHOLIQUE.

Peut-on dire qu'en vertu non de leur position dans la juridiction stricte de droit ecclésiastique, mais du droit positif de l'Eglise, les curés sont constitués responsables (juridiction ecclésiastique au sens large) de l'action catholique paroissiale?

La réponse affirmative s'appuie sur les documents ecclésiastiques les plus autorisés.

§ 1. *Le droit commun.*

Dans le droit commun de l'Eglise, le curé a sa place nettement déterminée. Il est ce prêtre qui, ayant reçu une mission de son évêque, auquel il demeure soumis dans l'exercice de ses fonctions, est chargé, en vertu même de son office, de prendre soin des âmes et d'exercer le saint ministère dans une partie déterminée du diocèse, la paroisse (can. 451, § 1).

Par le fait de son institution canonique, le curé n'est pas un simple délégué dans sa paroisse, affirmait Benoît XIV, mais il se trouve chargé de certains devoirs et investi de certains droits que l'évêque ne peut restreindre sans motif légitime ²⁸.

Tout en demeurant soumis à l'autorité de l'ordinaire du lieu ²⁹, le curé fait donc figure de chef spirituel dans sa paroisse. A lui est confiée la responsabilité des âmes: *cura animarum* (can. 451, § 1). Son administration toute paternelle et économique peut s'exercer par des avis, des remontrances et parfois des ordres opportunément intimés, toujours pour le bien de ses paroissiens. Ainsi le curé peut tracer des règles pour le maintien et le développement de la piété des fidèles, prendre des mesures appropriées pour prévenir ou déraciner les abus contraires aux lois de la morale. Les encycliques des souverains pontifes ne cessent de lui rappeler l'indispensable nécessité d'organiser et de maintenir des œuvres de préservation, d'éducation et de régénération. « Les groupements catholiques, écrit M^{gr} Audollent, comme les œuvres en général, font désormais, de par la volonté de l'Eglise, partie intégrante de la vie paroissiale ³⁰. »

²⁸ Ben. XIV, *De Syn.*, lib. V, c. 4, n. 3.

²⁹ *Sub ordinarii loci auctoritate exercenda* (can. 451, § 1).

³⁰ *Doc. cath.*, 4 novembre 1933, col. 794.

Lorsqu'il s'agit de l'action catholique, le curé cesse-t-il d'être chef dans la paroisse?

De même que le Code soustrait à l'autorité paroissiale certaines œuvres ³¹, il arrive que des mouvements d'action catholique évoluent en marge du curé, soit parce qu'ils sont rattachés à des institutions exemptes, soit parce que l'ordinaire en prend la direction immédiate.

Toutefois ce ne sont là que des cas exceptionnels. Les auteurs sont unanimes à le proclamer. L'action catholique respecte les lignes générales de l'organisation ecclésiastique; elle ne les détruit pas. Normalement, elle s'exerce sur des plans superposés et reliés entre eux; au premier degré, le plan paroissial dont le curé est responsable. « L'Action catholique, écrit le cardinal Pizzardo, doit être paroissiale à sa base par des groupes autour du curé ³². »

En fonction du droit commun, une conclusion s'impose: dans la hiérarchie de l'action catholique, le curé tient la même place que dans le rouage de l'administration ecclésiastique.

§ 2. Déclarations pontificales.

En organisant l'action catholique sur une base paroissiale, les souverains pontifes donnaient par le fait même aux curés une mission directrice dans cette sphère.

Benoît XV affirmait jadis que les associations catholiques sont « les bras donnés par Dieu et par l'Eglise à l'esprit et au cœur du curé ³³ ». Pie XI, qui a si fréquemment affirmé « le caractère paroissial ³⁴ » de l'action catholique et a loué l'organisation belge, dont « la sagesse » a établi « l'association paroissiale comme le groupe constitutif et vital ³⁵ », n'a pas manqué de souligner que c'est « autour de son propre pasteur » que doit se déployer l'activité de l'action catholique « au sein de la famille spirituelle nombreuse qu'est la paroisse ³⁶ ».

Diminuer l'influence du curé sur l'action catholique paroissiale, lui en disputer la haute direction, c'est méconnaître les directives émanées des

³¹ En général, les séminaires, leur personnel et leurs œuvres annexes (can. 1368).

³² Card. Pizzardo, *op. cit.*, p. 10.

³³ Cité par Civardi, *op. cit.*, p. 94.

³⁴ Cité par Guerry, *op. cit.*, p. 311.

³⁵ *L'Action catholique* (doc. pont.), Lettre à M. C. Hoyoïs, p. 34.

³⁶ *Op. cit.*, Lettre au cardinal Ascalesi, p. 200.

souverains pontifes et des évêques et dénaturer les commentaires de leurs interprètes les plus autorisés.

§ 3. *Commentaires des prélats romains.*

Par l'intermédiaire de M^{gr} Del Bene, Son Eminence le cardinal Pacelli mandait aux religieuses qui collaborent à l'action catholique d'apporter « une aide toujours plus large aux associations paroissiales que les Sœurs mettront à la disposition des curés ³⁷ ».

Son Eminence le cardinal Lépiciér, o. s. m., prescrivait aux religieuses de coopérer à « l'unité de direction qui découle de l'organisation même de l'Action catholique à base paroissiale, diocésaine et nationale ³⁸ ».

Dans son manuel universellement répandu, M^{gr} Civardi écrit : « Au sens strict ils [les curés] n'ont aucun pouvoir de juridiction au for externe. Cependant l'Eglise leur a conféré quelques pouvoirs juridictionnels. Nous verrons que dans l'Action catholique ils occupent une place très importante. Nous pouvons donc dire que la hiérarchie de juridiction, du moins vis-à-vis de l'Action catholique, se compose du Pape, des Evêques et des Curés; ces derniers en tant que légitimement constitués par les Evêques pour gouverner une partie du peuple chrétien.

« De ce qui précède nous pouvons déduire quelques conséquences pratiques évidentes.

« L'Action catholique est sous la dépendance du Pape, des Evêques et des Curés, selon la compétence respective de chacune de ces autorités hiérarchiques. Elle aura donc ses formations et ses organes directeurs : au centre de la nation sous la dépendance du Pape ou de son représentant, dans les diocèses sous la dépendance des Evêques, dans les paroisses sous la dépendance des Curés.

« Le caractère central, diocésain et paroissial de son organisme constitue donc une triple note essentielle de l'Action catholique; c'est la conséquence toute naturelle du fait que l'Action catholique se trouve sous la dépendance de la hiérarchie, dont elle épouse la forme ³⁹. »

³⁷ Lettre du cardinal Pacelli à M^{gr} Del Bene, septembre 1935, citée dans *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 513.

³⁸ Lettre à M^{gr} G. Serafini, 27 juin 1930, citée dans *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 195.

³⁹ Civardi, *op. cit.*, p. 138-139.

Nombreuses sont les citations de ce genre jaillies de la plume du grand théoricien de l'action catholique.

Contentons-nous de reproduire ces deux autres qui ne laissent place à aucune équivoque: « Les forces de l'Action catholique trouvent donc leurs centres régulateurs et coordonnateurs avant tout auprès de l'autorité ecclésiastique: Pape, Evêques et Curés, dont dépendent toutes les organisations ⁴⁰. » « Les organes de direction ont donc la faculté de prendre des décisions; mais ces décisions réclament l'approbation, au moins implicite, de l'autorité ecclésiastique compétente: le Pape, l'Evêque, le Curé, suivant qu'il s'agit des organes centraux, diocésains ou paroissiaux ⁴¹. »

Le cardinal Pizzardo ne parle pas autrement. Lors du Congrès international de l'Union des Ligues féminines, tenu à Rome le 22 mai 1930, il déclare: « L'Action catholique proprement dite est celle qui a pour objet direct le bien des âmes, l'extension du règne de Notre-Seigneur, et dont la direction souveraine appartient à la hiérarchie: curé, évêque, souverain pontife ⁴². »

§ 4. Statuts de l'action catholique en divers pays.

Un coup d'œil rapide sur certaines organisations d'action catholique en différents pays conduit à la même conclusion: dans sa paroisse, le curé doit être chef de l'action catholique paroissiale. C'est de lui qu'elle relève normalement; de lui elle reçoit ses directives théoriques, ce qui n'empêche pas les autorités supérieures d'intervenir.

En *Italie*. — « L'union des forces catholiques, organisées pour l'affirmation, la diffusion, l'application et la défense des principes catholiques dans la vie individuelle, familiale et sociale, constitue l'Action catholique italienne ⁴³. »

Or les statuts de celle-ci, approuvés par le souverain pontife le 2 octobre 1933, stipulent que, « dans chaque paroisse du diocèse, l'Action

⁴⁰ Civardi, *op. cit.*, p. 146.

⁴¹ Civardi, *op. cit.*, p. 222.

⁴² *Credo*, juin 1930, p. 4.

⁴³ Statuts de l'A. C. I., art. 1, dans *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 237.

catholique locale est représentée par le Conseil paroissial » . . . , lequel « fonctionne sous la haute autorité du curé ⁴⁴ » qui en a choisi les membres ⁴⁵.

Dans le *Statut-règlement des Conseils paroissiaux d'Italie*, sanctionné par le comité central de l'action catholique italienne, en date du 10 janvier 1928, on rencontre l'article suivant: « De même que le Comité diocésain fonctionne sous la haute direction de l'Ordinaire, de même le Conseil paroissial fonctionne sous la haute direction du curé » (art. 8).

En *Allemagne*. — Les directives de la conférence épiscopale de Fulda au sujet de l'organisation de l'action catholique allemande ne s'éloignent guère de celles de l'épiscopat italien.

Entre autres déclarations, nous lisons que « l'Action catholique, auxiliaire de la hiérarchie, doit dans son organisation s'adapter à l'organisation de la hiérarchie. Elle doit former des groupements autour du curé de la paroisse ⁴⁶. »

« Le curé, y est-il encore dit, donne les ordres et directives, a le droit de veto, et, chef de la paroisse, il se tient au-dessus de ceux qui agissent ⁴⁷. »

En *France*. — « L'Action catholique française est la coordination des œuvres déjà existantes en vue d'organiser l'action de tous les catholiques, conformément aux directives pontificales et dans le but de procurer à l'apostolat hiérarchique la coopération du laïcat ⁴⁸. »

« Comme dans nos diocèses existent déjà des « Unions paroissiales » et d'autres groupements d'hommes, de femmes, de jeunes gens et de jeunes filles qui s'adonnent aux diverses œuvres catholiques, on peut dire que l'Action catholique française comprendra trois plans superposés et coordonnés:

« A.—Les œuvres paroissiales, sous la direction de l'évêque et de MM. les curés;

⁴⁴ Statuts de l'A. C. I., art. 29.

⁴⁵ Statuts de l'A. C. I., art. 30.

⁴⁶ Voir *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 521.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 525.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 540.

« B.—Les œuvres strictement diocésaines, sous la direction de l'évêque ou de son représentant;

« C.—Les œuvres interdiocésaines, sous la direction de l'épiscopat et du Conseil central de l'Action catholique française.

« Il est opportun de rappeler que les œuvres paroissiales et diocésaines gardent, dans l'organisation nouvelle, leur vie propre et leur autonomie. Cependant, pour les questions d'intérêt général, elles devront être subordonnées aux directions du Conseil central de l'Action catholique française ⁴⁹. »

En *Pologne*. — « Le rôle de l'Action catholique en Pologne est l'érection, l'union des organisations catholiques et leur préparation aux buts de l'apostolat laïc. Cela veut dire que l'Action catholique est destinée à approfondir, à répandre, à réaliser et à défendre les maximes catholiques dans la vie individuelle, dans les familles et dans la société, en accord avec la doctrine de l'Eglise catholique et avec les directives du Saint-Siège ⁵⁰. »

Sous le titre *Principes dirigeants de l'Action catholique paroissiale*, on lit à l'article premier: « L'assistant ecclésiastique de l'Action catholique dans la paroisse est le curé; dans des cas exceptionnels ce peut être quelque autre ecclésiastique désigné par l'évêque diocésain.

« Il veille à ce que les œuvres de l'Action catholique dans la paroisse répondent aux principes de l'Eglise et aux prescriptions de l'Institut diocésain d'Action catholique (Conseil diocésain). Il peut assister à toutes les assemblées paroissiales de l'Action catholique et veille sur leur activité tout entière; il a également le droit d'en annuler les résolutions et prescriptions ⁵¹. »

Au *Portugal*. — « L'Action catholique portugaise a comme principes d'organisation les postulats suivants: a) . . . b) . . . c) Cadre hiérarchique de la paroisse et du diocèse comme base normale de coopération avec la hiérarchie ⁵². »

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 542.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 544.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 554.

⁵² *Op. cit.*, p. 558.

« Le Conseil paroissial représente l'Action catholique dans la paroisse et est constitué par un assistant ecclésiastique qui sera le curé, par un président proposé par le curé et approuvé par l'évêque du diocèse ⁵³. »

Au Canada. — Chez nous, les évêques ont, à la suite de Son Eminence le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o. m. i., pris des mesures semblables à celles qu'ont dictées les ordinaires d'Europe.

Le 4 juin 1933, le cardinal archevêque de Québec promulguait les normes des *Comités paroissiaux d'Action catholique* ⁵⁴.

Or nous lisons à l'article 9 que « le Comité d'Action catholique [paroissial] doit être formé de paroissiens sous l'autorité immédiate du curé. Dans la paroisse, cette autorité exclut toute autre juridiction de même degré. »

« Art. 11.—Le Comité paroissial en question doit donc être tout entier dans la main du curé pour l'accomplissement de l'Action catholique dans sa paroisse.

« Art. 10.—Seul l'Ordinaire ou ses délégués spéciaux ont le droit de commander aux Comités paroissiaux d'Action catholique, à part le curé. »

L'article 13 exige que « les membres du Comité paroissial d'Action catholique . . . n'aient d'autre chef que le curé lui-même ».

« Art. 16.—De ce fait, le Comité ne jouit cependant d'aucune indépendance à l'égard du pasteur, et chacun des membres doit, après avoir exprimé son avis, et quelque sage qu'il lui paraisse, s'en tenir strictement aux vues du curé.

« Art. 18.—Mais s'il est bon que le curé entende les exposés d'un Comité de paroissiens qu'il estime droits, sincères, et qui doivent lui être absolument dévoués, il gardera toujours son autorité et prendra la responsabilité des orientations qu'il y a lieu d'imprimer à l'Action catholique dans sa paroisse.

⁵³ *Op. cit.*, p. 560.

⁵⁴ Publiées en tract aux Ateliers de l'Action catholique (Québec), les *Instructions pour la formation des Comités paroissiaux d'Action catholique* furent reproduites par la *Documentation catholique*, t. 30, col. 913-917, et par *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 526-534.

« Art. 19.—Le Comité paroissial d'Action catholique doit aussi être un Comité exécutif, c'est-à-dire prendre en main la réalisation effective des directions reçues de la part du pasteur, sans nécessairement mettre celui-ci en cause, mais, au contraire, en acceptant de porter le poids des mesures onéreuses qui s'imposent.

« Art. 40.—Le premier rôle du Comité d'Action catholique, c'est de diriger, sous l'autorité du pasteur, l'Action catholique dans la paroisse. »

En nota bene, le même document déclare que « M. le directeur de l'Action sociale catholique et ses collaborateurs du Comité diocésain seront à la disposition de MM. les curés pour favoriser la formation des Comités paroissiaux ».

Quoique abondante, cette collection de canons n'est pas hors de propos, puisque la discipline diocésaine, publiée récemment par l'autorité du cardinal archevêque de Québec, et déjà en vigueur dans plusieurs autres diocèses de la province de Québec, consacre sommairement ces directives auxquelles renvoie le législateur (n. 13-15, 18).

§ 5. *Mandements épiscopaux.*

Dans toute la province ecclésiastique de Québec, les évêques ont introduit les *Instructions* du cardinal archevêque de Québec dans leurs propres mandements, tandis qu'au dehors on les recommandait comme les normes de l'action catholique paroissiale.

En date du 23 décembre 1933, M^{gr} François-Xavier Cloutier écrivait au clergé trifluvien: « L'Action catholique respectera, chez nous, les cadres existants; elle sera strictement paroissiale. » Le rôle du comité paroissial sera . . . « 2° de voir à la réalisation effective des décisions et des directions du curé qui gardera toujours l'autorité absolue ⁵⁵ ».

« Afin d'aider pratiquement messieurs les curés à organiser dans chaque paroisse ces Comités d'Action catholique masculins et féminins, je ne trouve rien de mieux, concluait le vénérable prélat, que de leur donner communication d'une Instruction récente de Son Eminence le Car-

⁵⁵ Circulaire N° 232, p. 60.

dinal J.-M.-R. Villeneuve, qu'ils trouveront à la suite de ma circulaire. Ce document, fortement pensé et clairement élaboré, bien que destiné d'abord au diocèse de Québec, devra quand même influencer le mouvement dans toute la province ⁵⁶. »

Deux ans plus tard, son successeur, M^{gr} Alfred-Odilon Comtois, écrivait à son tour: « Je fais miennes les directives que mon regretté prédécesseur, M^{gr} Cloutier, vous a données dans la circulaire N° 232, page 57. Ces directives se rapportent à l'organisation de l'Action catholique par la formation de Comités paroissiaux. . . Relisez pour vous aider l'Instruction de Son Eminence le Cardinal Villeneuve, que vous trouverez à la fin de la circulaire ci-haut mentionnée ⁵⁷. »

Dès le 8 décembre 1934, M^{gr} l'archevêque d'Ottawa publiait un mandement établissant l'action catholique dans son diocèse. Après avoir demandé à MM. les curés de constituer dans chaque paroisse un comité d'action catholique, Son Excellence ajoutait: « D'ailleurs, Nous vous donnons ci-après, à titre documentaire, deux programmes d'Action catholique élaborés avec la magistrale compréhension bien reconnue de Son Eminence le cardinal Villeneuve, et vous verrez dans son ensemble le champ d'activité de l'Action catholique, d'une part, et, d'autre part, les directions pratiques pour les Comités paroissiaux. »

A Montréal, Son Excellence M^{gr} Georges Gauthier, dans sa circulaire du 31 mai 1933, instaurait l'action catholique. Ce n'est que le 6 mai 1936 que l'action catholique diocésaine reçut une organisation complète, dont le plan fut publié, à cette date, dans la *Semaine religieuse de Montréal*.

Relativement à la fonction du curé, on lit à l'article 4: « Ce Comité est sous l'autorité entière du curé. Son rôle est de l'aider dans son ministère, de prendre sous sa direction les initiatives qui s'imposent pour le bien de la paroisse, d'orienter et de coordonner sur le terrain de l'Action catholique les activités des différentes associations. »

A l'article 11, il est dit: « Chaque curé verra lui-même quelle action particulière s'impose dans sa paroisse. »

⁵⁶ *Op. cit.*

⁵⁷ Circulaire N° 5, p. 67-68.

« Dans plusieurs des diocèses suffragants, remarque le P. Papin Archambault, s. j., l'action catholique est organisée de la même façon ⁵⁸. »

Si nous avons tenu à grouper un si grand nombre de textes, c'était dans le but de mettre en relief la place normale et les droits du curé dans l'action catholique paroissiale. En se reportant à la documentation déjà citée, voici, en quelques formules, délimités dans l'action catholique paroissiale et le rôle et les prérogatives du curé :

1. L'action catholique est, dans les paroisses, sous la dépendance ⁵⁹, sous la haute autorité ⁶⁰, sous la haute direction ⁶¹, sous l'autorité immédiate ⁶² du curé.

2. Dans la paroisse, le curé est le « centre régulateur et coordonnateur ⁶³ » des forces de l'action catholique.

3. Dans la paroisse, cette autorité exclut toute autre juridiction de même degré ⁶⁴, l'action catholique n'a pas d'autre chef que le curé ⁶⁵.

4. Seul l'ordinaire ou ses délégués spéciaux ont le droit de commander aux comités paroissiaux, à part le curé ⁶⁶.

5. Le comité paroissial d'action catholique ne jouit d'aucune indépendance à l'égard du curé ⁶⁷.

6. Le curé donne les ordres et les directives à l'action catholique paroissiale ⁶⁸.

7. Il veille à ce que l'action catholique paroissiale travaille conformément aux principes et directives de l'Eglise et se conforme aux instructions des centres autorisés ⁶⁹.

8. Le curé peut assister à toutes les assemblées de l'action catholique paroissiale, il veille sur toutes ses activités ⁷⁰.

⁵⁸ P. Archambault, s. j., *L'Action catholique, d'après les Directives pontificales*, p. 44.

⁵⁹ Civardi, *op. cit.*, p. 138-139.

⁶⁰ Statuts de l'A. C. I., art. 29.

⁶¹ *Op. cit.*, art. 8.

⁶² Civardi, *op. cit.*, p. 146.

⁶³ Card. Villeneuve, *Instructions pour la formation des Comités paroissiaux d'Action catholique*, art. 9.

⁶⁴ *Id.*, *ib.*, art. 9.

⁶⁵ *Id.*, *ib.*, art. 13.

⁶⁶ *Id.*, *ib.*, art. 10.

⁶⁷ *Id.*, *ib.*, art. 16.

⁶⁸ *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 521.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 554.

⁷⁰ *Ib.*

9. Il a le droit de veto et peut annuler les résolutions et prescriptions de l'action catholique paroissiale ⁷¹.

10. Les organes directeurs de l'action catholique paroissiale ont la faculté de prendre des décisions, mais celles-ci doivent recevoir l'approbation, au moins implicite, du curé ⁷².

Le sommaire des droits curiaux relativement à l'action catholique paroissiale ne manquera pas d'impressionner les esprits sincères, habitués néanmoins à « missionner » en deçà de l'autorité curiale et à implanter leur mouvement à l'insu et même à l'encontre du chargé d'âmes.

Egalement, la lecture de ces canons mettra devant les yeux des curés leurs graves responsabilités par rapport à l'action catholique.

B. — DEVOIRS DES CURÉS RELATIVEMENT À L'ACTION CATHOLIQUE.

En effet, le curé contemporain a vu s'ajouter aux obligations déjà nombreuses de sa charge le devoir d'organiser et de diriger l'action catholique paroissiale.

§ 1. *Obligation morale.*

« L'Action catholique, écrivait Pie XI au cardinal Gasparri, doit être considérée par les pasteurs comme appartenant nécessairement à leur ministère ⁷³. » Dans l'encyclique *Ubi arcano*, on rencontrait déjà la même affirmation: il faut ranger l'action catholique « parmi les devoirs primordiaux du ministère pastoral ⁷⁴ ».

Avec les meilleurs commentateurs notons qu'il s'agit d'un devoir fondé, d'une part, sur la charité et sur la justice à l'égard des fidèles auxquels sont dus les secours efficaces de la religion; d'autre part, sur l'obéissance au pape et aux évêques et sur la fidélité à leur office de pasteurs, qui les constitue gardiens et défenseurs de cette portion du troupeau à eux confiée.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 525; circulaire de S. E. M^{gr} G. Gauthier, 6 mai 1936; card. Villeneuve, *Instructions* . . . , art. 16.

⁷² Civardi, *op. cit.*, p. 222; card. Villeneuve, *Instructions* . . . , art. 16, 18-19, 40.

⁷³ *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 25.

⁷⁴ *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 7.

Les temps nouveaux réclament donc du curé qu'il organise dans sa paroisse l'action catholique. La législation ecclésiastique en vigueur veut qu'il en prenne la tête, à titre de chef de la paroisse.

Est-ce à dire que dans l'action catholique paroissiale l'autorité curiale doit être autonome?

Comme toute autorité, la direction du curé reste limitée par le haut et par le bas.

Des supérieurs ecclésiastiques viennent des directives qui lient et engagent son action. Des sujets arriveront des représentations si, en les conduisant, il ne tient compte des droits que leur confère l'action catholique qui est, de par la volonté de l'Eglise, l'affaire des laïques.

§ 2. *Relations avec les organismes diocésains.*

Même dans les pays où l'action catholique évolue sur le triple plan idéal du *centre*, du *diocèse* et de la *paroisse*, les mots d'ordre passent ordinairement à la paroisse par l'intermédiaire de l'organisme diocésain. Ici comme ailleurs, l'exception existe, mais la règle générale reste celle que nous venons d'énoncer.

Relations avec la curie diocésaine. — La paroisse étant un rouage du diocèse, il est clair qu'elle doit se comporter comme la partie vis-à-vis du tout; et en regard de l'autorité diocésaine, le curé doit, à son tour, évoluer comme un subalterne à l'égard de ses supérieurs. Au paragraphe 1^{er} du canon 451, le Code de Droit canonique définit le curé: « le prêtre ou la personne morale auquel une paroisse a été conférée en titre avec la charge d'âmes à exercer *sous l'autorité de l'ordinaire du lieu* ».

Par ordinaire du lieu, le droit désigne l'évêque résidentiel, son vicaire général, l'administrateur et ceux qui, selon les prescriptions canoniques, leur succèdent à la tête de l'administration intérimaire (can. 198).

De même que dans le gouvernement de l'Eglise universelle le pontife romain expédie les affaires de sa charge avec le concours des Congrégations, des tribunaux et des offices romains, ainsi dans l'administration de l'Eglise diocésaine l'évêque s'adjoint des auxiliaires qui participent plus ou moins à sa juridiction. Assez fréquemment, c'est par ceux-ci qu'il fait parvenir aux paroisses de son diocèse ses directives concernant l'action catholique. C'est alors que l'obéissance devient parfois pénible.

Non seulement le clergé paroissial doit-il se montrer empressé dans l'exécution des ordres émanés directement de l'autorité épiscopale, mais il doit également accueillir généreusement les directions de la curie diocésaine et des officiers compétents de l'action catholique diocésaine. La soumission dont il fera preuve en cette circonstance deviendra son plus fort argument lorsque à son tour il en appellera à la docilité de ses propres subordonnés. Obéir, c'est préparer le commandement et s'assurer l'obéissance des inférieurs.

S'il y a lieu de croire qu'un certain agent n'est pas autorisé dans le diocèse, que tel autre outre passe son mandat et qu'un troisième s'en acquitte mal, il y a toujours possibilité de recourir à l'évêque et d'exposer les griefs qu'on peut avoir. C'est là qu'il faut vider les querelles. Le chef de l'apostolat étant en définitive l'évêque, c'est à lui qu'il y a lieu de s'en rapporter chaque fois que surgit une difficulté entre le curé et les dirigeants diocésains.

« Le curé, les assistants et les dirigeants de l'Action catholique [tant diocésains que paroissiaux] ne sauraient avoir, un seul instant, la prétention de comprendre l'apostolat, la manière d'en répartir les activités, ses rapports avec la vie paroissiale et diocésaine, d'une façon même légèrement différente de celle de l'évêque. Celui-ci garde le droit d'agir sans intermédiaire, de conférer directement une mission, de limiter une compétence ⁷⁵. »

En principe, tout le monde semble d'accord à admettre ces prémisses; en pratique, cependant, on prend assez facilement une attitude condamnée par les convictions qu'on professe. Ceux-là, du reste, qui supportent mal l'intervention des supérieurs et qui se plaignent facilement de l'ingérence indue des officiers plus élevés sont les mêmes qui, fréquemment, arborent des titres de généraux dont on ignore la genèse, s'arrogent des missions qu'ils n'ont jamais reçues, empiètent sur le terrain et des supérieurs et des subordonnés dont ils font le désespoir.

A notre avis, la première qualité de tout agent de l'action catholique, c'est l'obéissance de jugement et non le zèle.

Or, en un siècle où l'indépendance hante tous les esprits, où l'insubordination se manifeste à tous les degrés de l'échelle sociale, la docilité

⁷⁵ Mgr P. Richaud, *Notions sommaires sur l'Action catholique*, p. 57.

de jugement se fait rare. Le meilleur moyen de l'inculquer aux phalanges de l'action catholique nous est suggéré par le Saint-Père quand il demande aux prêtres d'étaler devant les fidèles l'exemple de toutes les vertus ⁷⁶.

L'exemple, voilà le meilleur moyen de prendre contact avec les militants. De toutes les stratégies du gouvernement, c'est encore la plus efficace.

Relations avec les laïques du comité diocésain. — La hiérarchisation d'activités diverses présente toujours des écueils. Cependant les rapports du curé avec la curie diocésaine sont relativement faciles à établir; là n'est pas le gros problème de l'action catholique. Un des points les plus délicats de l'apostolat laïque réside dans le fait que désormais les laïques du comité diocésain, munis d'une certaine autorité, donnent des directives à l'action catholique paroissiale, dont « le curé reste le chef ⁷⁷ ».

Aux yeux des psychologies mûries par l'âge, le procédé peut paraître neuf et parfois suspect. De là ces mésententes qui paralysent les efforts du comité diocésain, éparpillent les activités du comité paroissial et brouillent les relations mutuelles.

Oui, il arrive très souvent qu'invocant les pouvoirs que lui accordent sur le comité paroissial les constitutions de l'action catholique, se réclamant de la « haute autorité » qui lui incombe en raison de sa charge et de son caractère sacerdotal, le curé contrecarre les directives du comité diocésain, refuse même de les considérer. Il ne peut tolérer dans la direction de l'action catholique paroissiale l'ingérence de laïques et particulièrement de laïques étrangers à son territoire. Que faire en présence d'un conflit d'autorités assez pénible et par trop fréquent?

Recourir aux principes, voilà le meilleur moyen de dirimer la controverse.

Les chefs laïques de l'action catholique sont revêtus d'une autorité réelle et nullement illusoire. En regard des associations subordonnées, le comité diocésain joue « un rôle élevé et d'autorité, car c'est seulement de la sorte que les énergies de tous les catholiques auront une direction et

⁷⁶ Encyclique *Divini Redemptoris*, 63.

⁷⁷ Card. Villeneuve, *Instructions* . . . , art. 13.

une impulsion ⁷⁸ ». Son pouvoir est délégué et partant contrôlable et révocable. « L'autorité ecclésiastique, dit le cardinal Pizzardo, donne mandat aux laïques organisés ⁷⁹. »

Ne concluons pas de là à l'indépendance de la direction laïque ; comme l'indiquent les statuts de l'action catholique italienne « le Comité diocésain fonctionne sous la haute direction de l'ordinaire » (art. 8) ; reprenant la formule, le cardinal Gasparri écrivait : « sous la dépendance directe de l'autorité ecclésiastique ⁸⁰ ».

Les dirigeants laïques diocésains restent unis à l'ordinaire par l'intermédiaire essentiel du prêtre « assistant » ou « aumônier » ; du fait de leur subordination effective à l'évêque, chef suprême de l'action catholique diocésaine, ils tiennent leur compétence à commander à l'action catholique paroissiale.

Du reste, leur autorité n'évolue que dans l'ordre pratique de l'exécution, n'ayant à exercer aucune « action directrice dans l'ordre théorique ⁸¹ ».

Que les évêques donnent aux dirigeants laïques diocésains une véritable autorité sur les comités paroissiaux, c'est ce que les statuts diocésains d'action catholique nous permettent d'établir.

En Pologne, « l'Institut (comité) diocésain d'Action catholique est l'autorité qui dirige et organise l'Action catholique dans le diocèse et, comme tel, il prend des décisions qui obligent l'Action catholique diocésaine tout entière » (art. 12, 4) ⁸². Et le curé doit veiller « à ce que les œuvres de l'Action catholique dans la paroisse répondent aux principes de l'Eglise et aux prescriptions de l'Institut diocésain d'Action catholique » (art. 19, 1).

Or cet « Institut diocésain » se compose d'un président et d'un secrétaire laïques auxquels est adjoind un assistant ecclésiastique, dont le rôle consiste à veiller, « au nom de l'évêque, à ce que l'activité de l'Institut diocésain d'Action catholique, de même que toute l'Action catholique

⁷⁸ Card. Gasparri, *Doc. cath.*, 16 février 1929, col. 401-402.

⁷⁹ Card. Pizzardo, *L'Action catholique*.

⁸⁰ *Doc. cath.*, 8 mars 1930, col. 589.

⁸¹ *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 234-235.

⁸² *Doc. cath.*, 1^{er} juillet 1933, col. 38.

du diocèse, se conforme aux principes de l'Eglise et aux prescriptions de l'évêque diocésain » (art. 12, 2.6) ⁸³.

Dans un communiqué daté du 1^{er} octobre 1933, M^{gr} Audollent mandait à son clergé: « Les directions données par les directeurs des œuvres masculines ou féminines étant toujours concertées avec Nous, spécialement en séances du conseil diocésain des œuvres, MM. les curés et aumôniers auront à cœur de s'y conformer avec confiance ⁸⁴. » « Ils sauront, ajoutait le prélat, rendre possible, et même facile, la tâche de nos représentants auprès d'eux en leur communiquant, d'une manière périodique ou occasionnelle, les renseignements que ceux-ci auront à leur demander ⁸⁵. »

Ces textes suffisent à établir l'existence de l'autorité effective des laïques du comité diocésain. Toutefois, avant de se prononcer sur la mesure et l'étendue de leur compétence relativement à l'action catholique paroissiale, il sera opportun de consulter les statuts diocésains.

A ceux qui seraient surpris de cette concession d'autorité, en vertu de laquelle les laïques du comité diocésain peuvent commander à l'action catholique paroissiale et atteindre partant et le curé et l'assistant ecclésiastique, nous rappellerons que dans le cas ce n'est qu'indirectement que les ordres des laïques affectent les clercs. Directement, les directives du comité diocésain sont destinées aux laïques du comité paroissial; par voie de conséquence elles lient l'assistant ecclésiastique.

D'autre part, dès qu'elles sont approuvées par l'ordinaire du lieu, les instructions adressées à l'action catholique paroissiale engagent le curé à se soumettre aux dispositions de son supérieur légitime.

Il peut arriver qu'une ordonnance générale ne puisse s'appliquer à tel cas particulier. Alors la morale devient le guide du pasteur.

Avant de considérer les rapports du curé avec les membres de son comité paroissial, il pouvait être utile d'envisager son attitude à l'égard des dirigeants diocésains de l'action catholique. Celle-ci s'établira, s'affermira et s'épanouira dans la mesure où les dirigeants diocésains seront secondés à la tête des paroisses. Faute de collaboration et de subordination dans ce domaine, plusieurs régions accusent un immense retard dans

⁸³ *Ib.*, col. 38.

⁸⁴ *Doc. cath.*, 4 novembre 1933, col. 794.

⁸⁵ *Ib.*

le développement de l'action catholique. N'y a-t-il pas des responsables qui portent le poids de ces lenteurs?

§ 3. *Relations avec le comité paroissial.*

Le comité paroissial se compose de laïques dont le rôle est « de diriger sous l'autorité du pasteur l'Action catholique dans la paroisse ⁸⁶ ».

Ici encore se pose un problème épineux : dans les mouvements d'action catholique, quelle initiative accorder aux laïques?

Trop leur donner dans le gouvernement de l'action catholique, c'est pécher par excès et blesser la divine constitution de l'Eglise, au point de supprimer la distinction, d'institution divine, entre clercs et fidèles.

Qui ne connaît les déboires encourus par l'Eglise, au cours des siècles, à cause de l'ingérence indue du laïcat dans l'administration ecclésiastique? Les leçons douloureuses qu'a retenues la mémoire chrétienne nous aideront à écarter la répétition de ces néfastes abus. De toutes les pages qui racontent la longue existence de l'Eglise du Christ, les plus sombres ne sont pas celles qui gardent le souvenir des persécutions sanglantes et de la mort héroïque des martyrs, mais celles qui conservent le récit des pénibles démêlés de la crosse et de l'épée, de l'empire et du sacerdoce, de l'investiture et du césarisme.

Si triste qu'il nous paraisse, le rappel de ces lugubres épisodes ne doit pas nous jeter dans l'excès contraire.

Sous le fallacieux prétexte que les laïcs ont déjà empiété sur le terrain clérical, il serait exagéré de leur refuser la culture d'un domaine qui est leur. Pareille attitude amène dans la pratique des lacunes, des désordres qui compromettent tout aussi dangereusement les intérêts de l'Eglise en la vouant à une sorte de dépérissement par stagnation.

Au demeurant, nous n'avons plus à discuter le problème. La solution existe. Depuis l'origine du christianisme, le baptême et la confirmation invitaient les catholiques à participer à l'apostolat de la hiérarchie. Aujourd'hui, Pierre, par la voix de Pie XI, leur en fait un commandement.

Puisqu'il en est ainsi, quel rôle exact ont-ils à jouer au sein du mouvement? Quelle besogne le curé doit-il leur confier dans la croisade?

⁸⁶ Card. Villeneuve, *Instructions* . . . , art. 40.

L'action catholique ayant pour raison d'être de mettre l'influence laïque au service de l'Eglise, il importe de donner à l'initiative et même à la direction laïques toute la place désirable.

M^{gr} Civardi a tenu compte des objections courantes, auxquelles il a répondu avec sa maîtrise habituelle.

Organisation laïque, dira-t-on, l'action catholique n'en est pas moins une institution d'Eglise. Elle ne peut agir que mandatée par l'épiscopat et sous son contrôle. Elle engage donc en quelque façon les chefs ecclésiastiques, voire l'Eglise elle-même.

Le problème est vraiment complexe et, en pratique, les auteurs diffèrent parfois d'opinions.

Une directive répétée du cardinal Gasparri, alors Secrétaire d'Etat, va nous éclairer.

Dans une lettre du 2 octobre 1922, il écrivait à l'épiscopat italien: « Il ne s'agit pas d'une activité de direction dans l'ordre théorique, mais d'une exécution dans l'ordre pratique ⁸⁷. »

L'année suivante, le même dignitaire, s'adressant au président général de l'action catholique italienne, s'exprimait en ces termes: l'action catholique n'est pas « une action directrice dans l'ordre théorique, mais exécutrice dans l'ordre pratique ⁸⁸ ».

Ordre théorique et ordre pratique: voilà la clef du problème.

A la hiérarchie de tracer le programme d'action, d'indiquer les points à défendre, les fins à atteindre, et même dans une certaine mesure les armes principales à employer. Il restera aux laïcs à exécuter ce programme sous la direction de *chefs laïcs* qui auront déterminé les moyens d'action.

La hiérarchie conçoit, le laïcat exécute et *dirige l'exécution*. Dans l'ordre pratique, sur le plan des réalisations, le prêtre doit abandonner aux laïcs la direction. Sans doute, ceux-ci sont guidés dans l'ordre de finalité, mais dans l'ordre d'exécution, ils conduisent leur mouvement et, pour autant qu'ils y sont chefs, ils commandent à leurs subordonnés.

Dans ses *Instructions pour la formation des comités paroissiaux d'Action catholique*, le cardinal Villeneuve, o. m. i., écrit que « le pre-

⁸⁷ *L'Action catholique* (doc. pont.), p. 234.

⁸⁸ *Ib.*, p. 23.

mier rôle du Comité d'Action catholique, c'est de *diriger*, sous l'autorité du pasteur, l'Action catholique dans la paroisse » (art. 40).

« Sous l'autorité du pasteur ». Oui, tout comme le curé dirige sa paroisse *sub ordinarii loci auctoritate* (can. 451, § 1).

Cette autorité de l'ordinaire ne tue pas l'initiative du curé; de même la haute direction du curé se gardera de tout monopoliser. Dans nos associations, nous avons, il est vrai, des officiers nombreux; mais ne nous arrive-t-il pas de remplir leur charge? Le président nominal, c'est un laïc; cependant le président effectif, c'est souvent le curé, ou son vicaire, qui est, par surcroît, vice-président, secrétaire, trésorier, emballer, factotum. Oui, malheureusement, le prêtre est seul à penser et à réaliser. Et cela, parce que nous n'avons pas toujours su délimiter le travail d'un chacun. Il n'appartient pas au clerc de préparer des bazars, d'organiser des pique-niques, des exercices de gymnastique et des séances récréatives. Que nous les encourageons, passe; mais ce n'est guère à nous de les préparer, de découper une série de billets, de décorer une salle, de fréquenter les magasins pour y recueillir des cadeaux. Ces attributions, si elles deviennent des moyens nécessaires dans les organisations d'action catholique, tombent dans le programme du laïcat. En ce domaine, le prêtre y gagnera à s'effacer. Du reste, le ministère sacré le réclame sur d'autres théâtres pour des tâches plus urgentes.

Savoir laisser aux fidèles une large et saine initiative, c'est les intéresser activement à nos œuvres; et en ces temps où nous ne suffisons plus au travail, c'est à toutes nos entreprises qu'il importe de les intéresser.

La compétence des laïcs dans le domaine de l'action catholique ne s'arrête pas aux simples tâches matérielles et récréatives. Même en ce qui concerne la direction dans l'ordre d'exécution bien compris, le champ d'action des laïcs est beaucoup plus vaste. Il s'identifie avec celui de la hiérarchie.

Son Eminence le cardinal archevêque de Québec a tracé le plan des activités du comité paroissial: « Le champ d'action du Comité d'Action catholique, c'est l'ensemble même des œuvres par lesquelles il doit accomplir sa mission. A savoir, selon les directives du Saint-Siège, il doit s'exercer aux activités religieuses, intellectuelles, familiales, scolaires, cha-

ritables, morales, économique-sociales, politiques même, qui puissent faire pénétrer partout le sens catholique et l'influence de l'Eglise (art. 46).

« Pour le présent, cependant, parmi nous, à l'effet de mieux concentrer les efforts, on lui assignera comme les plus pressants les buts que voici :

« a) poursuivre et faire disparaître tous les foyers d'immoralité;

« b) activer la campagne toujours nécessaire contre l'intempérance;

« c) surveiller spécialement les buvettes, les plages, les cinémas;

« d) travailler sans relâche au maintien et à la diffusion de la Bonne Presse » (art. 47) ⁸⁹.

Qu'on ne s'étonne pas de voir les laïcs assumer un rôle directeur qu'ils ont jusqu'ici rarement occupé.

« Les laïcs, écrit M^{gr} Richaud, placés à la tête d'organisme d'Action catholique, ont bel et bien un rôle de direction à tenir : commandement vis-à-vis de leurs inférieurs, administration des intérêts à eux confiés, réalisation et application des consignes reçues, information de la hiérarchie sur les besoins des milieux à évangéliser, initiative dans l'apostolat de pénétration, organisation des forces dont ils disposent, instruction dans les domaines où ils sont plus compétents ⁹⁰. »

Ce rôle, on le voit, n'est pas celui d'un simple exécuteur. Il rappelle la tâche du constructeur qui, tout en suivant le plan de l'architecte, dirige et surveille ceux qui le réalisent.

Le clergé laissera donc ces derniers s'acquitter de leur besogne, se contentant pour lui-même des tâches pressantes qui sollicitent son ministère sacerdotal.

* * *

De l'exposé qui précède devrait ressortir l'unité de l'action catholique.

Unité et harmonie dans l'organisation, coordination et subordination dans le gouvernement.

Au faite de la hiérarchie de l'action catholique universelle, le souverain pontife; au sommet de l'organisme national, le corps des évêques;

⁸⁹ Card. Villeneuve, *Instructions* . . . , p. 55.

⁹⁰ M^{gr} P. Richaud, *op. cit.*, p. 55.

à la tête du rouage diocésain, l'ordinaire du lieu; à la direction de l'action catholique paroissiale, le curé.

Les uns et les autres peuvent, à tous les degrés de la hiérarchie, immédiatement ou médiatement par leurs délégués ou représentants, présider, selon l'étendue de leur mandat respectif, à toutes les manœuvres de l'action catholique.

Personne ne peut se soustraire à leur autorité. Tous et chacun ne collaborent à l'action catholique authentique que dans la mesure où ils restent en communion avec ces chefs canoniquement mandatés pour conduire au port éternel *la caravane humaine*.

Le jour où nous serons convaincus de cette vérité apparemment banale, l'action catholique connaîtra des développements insoupçonnés et elle enregistrera d'éclatantes victoires.

Fasse la divine Providence que les recteurs gouvernent, les coadjuteurs assistent et les ouvriers exécutent; que dans la coopération, la soumission et l'obéissance tous hâtent l'avènement du règne incontesté de Notre-Seigneur Jésus-Christ: *ut unum sint!*

Ovila MEUNIER, o. m. i.

Les mécanismes de l'hérédité

« Quand on prend l'histoire d'une certaine hauteur, on ne l'écrit jamais que pour ceux qui la savent » (Jules Barbey d'Aurevilly). Cette remarque est particulièrement vraie, lorsqu'il s'agit de la génétique, qui étudie l'hérédité jusque dans ses racines et ses fructifications les plus éloignées. Le souci de la précision et la nouveauté de tant de problèmes qu'on y traite ont créé, en cette matière, une sombre frondaison de néologismes et de symboles, de procédés compliqués ou bizarres, qui trop souvent découragent et laissent dehors ceux qui voudraient s'y intéresser. L'autre jour, je sentis vivement cette barrière, en écoutant trois blancs-becs discuter dans un coin de mon laboratoire de génétique :

X... (soucieux).—Mes mouches de la F^3 sont toutes hétérozygotes, leurs chromonèmes homologues ne porteront que des allélomorphes. C'est décourageant !

Y... (confiant).—Mais cela ne fait rien ; par inogamie répétée, tes gènes barre-vestigiale-vermillon, avec leur 1% de recouplement, n'obéiront qu'à un rapport monohybride, avec dominance incomplète...

Z... (à l'aise).—Evidemment, c'est élémentaire !

Peut-être, lorsqu'on a tout ce glossaire, à peine sorti de presse, bien en tête ou sous la main ; mais c'est un affreux chinois pour ceux qui ne savent que le français. J'éviterai tous ces mots noirs, propres à la génétique, dont on peut plaisanter l'inélégance, mais dont on doit reconnaître l'utilité. Si, par malheur, il m'en échappe un ou deux, je m'en excuse d'avance et, pour expier cette petite déformation professionnelle, je vous promets, comme pénitence, des définitions.

Pour entreprendre, avec fruit, l'étude des mécanismes, il faut d'abord gravir deux fortes marches ; sur la première, nous rencontrons dame Hérédité, romanisée et populaire, trop même, souriante et mystérieuse ;

sur la seconde se trouve son siège, sorte de base matérielle à laquelle les savants tiennent beaucoup. Trois longs articles ont déjà tenté d'élucider ces deux points dans l'excellente *Revue de l'Université d'Ottawa*¹. Rappelons seulement ici que l'hérédité, *causaliter sumpta*, considérée comme principe de différenciation et d'organisation, est une certaine puissance de l'âme.

Les biologistes modernes, n'admettant pas tous — tant s'en faut — l'existence de l'âme, préfèrent considérer l'hérédité dans ses effets, *effective sumpta*, et la définir: cet ensemble de qualités, importantes ou petites, nécessaires, utiles, inutiles ou nuisibles, d'ordre morphologique, physiologique et psychologique, que le vivant reçoit dans sa conception et qu'il passe à ses descendants, de façon normale, essentielle à l'individu.

Par qualités morphologiques, entendez les formes extérieures et intérieures des cellules, tissus, organes et organismes, auxquels il convient d'ajouter la couleur, la texture et tous ces caractères statiques qui permettent d'identifier et de classer les individus de notre faune et de notre flore: tout ce qui fait qu'une feuille d'érable n'est pas une feuille de chêne, qu'une griffe, une oreille et un poil de chat ne sont pas ceux du chien.

Les qualités physiologiques — circulation de la sève ou du sang, absorption et assimilation, respiration et transpiration, etc. — comptent d'innombrables modalités qui se transmettent héréditairement d'une façon indiscutable. L'instinct chez les animaux et certaines aptitudes particulières de nos facultés supérieures — par exemple, le talent pour la sculpture, le dessin, la « bosse » des mathématiques et combien d'autres — passent d'une génération à l'autre, mais en un héritage souvent fort capricieux. L'étude des jumeaux identiques, élevés ensemble ou séparément, est particulièrement intéressante de ce point de vue des aptitudes.

Mais, avant de considérer les différents types de transmission héréditaire, montons encore un degré et demandons-nous si ce principe de différenciation, qui dirige l'ontogénèse et qui siège dans tout vivant à la manière d'une potentialité individuelle, ne confie pas à certains points de

¹ *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. V (1935), p. 331-350, 453-472; vol. VII (1937), p. 184-196.

matière vivante l'exécution de ses activités: c'est précisément ce qu'on appelle le siège de l'hérédité ou sa « base physique ». Des lieux où l'hérédité se nicherait. Autrement dit: y a-t-il localisation des mécanismes héréditaires? — Non, disent les uns, cette différenciation est un jeu d'ensemble de tout l'organisme. — Oui, disent les autres, il y a localisation sur des unités physiologiques, sans base matérielle, par conséquent ou sur des particules de matière — atome, molécule, groupe de molécules ou micelle, — ou sur le noyau de la cellule, sur des points d'un protoplasme dense, ayant de grandes affinités pour les colorants et qui forme les fameux chromosomes. La découverte récente de chromosomes géants nous permet de préciser encore davantage le lieu ultime des facteurs de chacune de nos qualités héréditaires. Enlevez, transportez ou détruisez tel chromosome ou tel point de chromatine, et vous enlevez, transportez ou détruisez un caractère ou toute une série de caractères liés ensemble. Dans les cellules reproductrices de la petite mouche à fruit, la drosophile, on trouve quatre chromosomes: un long, deux plus longs et un court. Or tous les caractères héréditaires étudiés à date chez cet insecte — il y en a des centaines — se divisent en quatre groupes: un long, deux plus longs et un court. Chez plusieurs vivants classiques, les caractères héréditaires, contrôlés depuis des années en laboratoire, se sont révélés associés en des nombres déterminés de « blocs héréditaires »; et ce n'est que plus tard qu'on réussit à compter leurs chromosomes, qui se présentèrent aimablement en nombres correspondant à ceux des blocs héréditaires. Et ainsi de suite des blés avec leur sept chromosomes fondamentaux, du maïs qui en compte dix, de l'homme, du singe et . . . du tabac, qui en comptent vingt-quatre.

Mais, ne soyons pas trop savants sur les mystères, à peine éclaircis, de la cellule, si nous voulons aller à l'école de Mendel, qui est bien le père de cette étude des mécanismes héréditaires et qu'il convient d'abord de connaître.

§ 1. *Mendel et son œuvre.*

Jean Mendel naquit à Heinzendorf, en Moravie, le 22 juillet 1822, de cultivateurs peu fortunés. Il entra, en 1843, au couvent des Augustins de la petite ville de Brunn — Brno actuel, — où il prit les prénoms de Jean-Grégoire. Ordonné prêtre en 1847, il devint professeur sup-

pléant au gymnase de Znaïm; il y enseigna surtout les mathématiques. Ayant l'ambition de devenir professeur de sciences — ce mal existe même chez les moines . . . , — Mendel se présenta aux examens de l'Etat. Il obtint la mention « très bien » en physique et — ô ironie! — la mention « très mal » en sciences naturelles, où il échoua. En 1851, il alla étudier à la faculté des sciences de l'université de Vienne, où il présenta un travail sur la bruche du pois cultivé. C'est à cette occasion qu'il lia connaissance avec ce pois, oui, le vulgaire pois à soupe, qui devait l'immortaliser. Sur un portrait de cette époque, Mendel nous apparaît avec des yeux perçants et un large front intelligent: une vraie tête d'expérimentateur.

En 1862, il prend part à la création de la Société d'Histoire naturelle de Brunn, devant laquelle il prononcera, trois ans plus tard, la conférence qui dévoilera les résultats de ses expériences.

C'est dans un coin calme et ensoleillé de l'enclos de son vieux monastère, sous les fenêtres de la bibliothèque, que Mendel, de 1858 à 1865, cultiva des variétés de pois qu'il croisa entre elles. Au moyen de pincettes, il entr'ouvrit les corolles et, après avoir enlevé les étamines, saupoudra d'innombrables pistils avec le pollen emprunté à des variétés différentes. Il fit des croisements entre quatorze variétés, se distinguant par un seul caractère, mais bien tranché: variété géante avec naine, fleur rouge x fleur blanche, inflorescence axillaire x terminale, gousses jaunes x vertes, normales x gousses constrictées, graines jaunes x vertes, lisses x ridées. Il poursuivit les descendants de ces premiers croisements durant huit années et découvrit la vraie formule de plusieurs mécanismes héréditaires. Les Comptes rendus de la Société d'Histoire naturelle de Brunn publièrent les expériences de Mendel, qui n'en passèrent pas moins parfaitement inaperçues. Notre savant fut moins chanceux dans ses autres expériences avec des plantes trop souvent stériles et adonnées à la parthénogénèse; il ne put en obtenir une confirmation des lois qu'il avait formulées en 1865. Sa foi en la validité de sa découverte chancela même un instant, et il fut, durant des mois, scientifiquement fort malheureux.

Pourtant un bien plus grand malheur . . . l'attendait; en 1868, il fut nommé abbé, prélat à vie et gardien des propriétés de son couvent.

A son désespoir, il dut abandonner ses chères sciences naturelles. Il mourut le 6 juin 1884, et personne si ce n'est les pauvres des alentours, dont il était l'insigne bienfaiteur, ne se souvint plus bientôt de celui qu'on proclamera le plus grand biologiste du dix-neuvième siècle.

Le Dr Iltis, l'historiographe de Mendel, trouva le manuscrit original du fameux mémoire, en 1889, dans une caisse de vieux papiers destinés aux flammes. Le fascicule gris des Comptes rendus de la Société d'Histoire naturelle de Brunn, distribué à cent-vingt académies, universités et sociétés savantes (Vienne, Berlin, Londres, Leningrad, Rome, Paris, Upsal, etc., le reçurent), s'en alla reposer, durant de longues années, dans ces cimetières que sont trop souvent les grandes bibliothèques!

Ce n'est que trente-cinq ans après, en 1900, que, par une singulière coïncidence, trois biologistes, Hugo de Vries d'Amsterdam, C. Correns de Berlin et l'Autrichien Erich Tschermak, redécouvrirent simultanément et indépendamment l'essentiel des lois de Mendel. Ils furent d'accord à reconnaître en celui-ci leur prédécesseur. Bateson et Cuénot, en Angleterre et en France, étendirent aux animaux les lois fameuses. Quelques mois avant la Grande Guerre, les génétistes du monde entier, réunis à Brunn à l'occasion du dévoilement d'un monument à la gloire de Mendel, jurèrent sur la tombe de ce paisible moine, que la génétique et la paix étaient deux biens internationaux que le lumineux vingtième siècle saurait bien conserver intacts!

De ses expériences, le savant tchèque conclut:

1° à la loi de la réciprocité des croisements, d'après laquelle les deux géniteurs ont une importance égale;

2° à l'unité des caractères héréditaires;

3° à la disposition, par paires, de tous les caractères, chaque paire étant indépendante des paires voisines;

4° à la dominance d'un caractère sur l'autre membre de la paire à laquelle il appartient. Les qualités héréditaires n'ont pas la même puissance de se manifester; certaines sont fortes, d'autres faibles et facilement jetées en latence;

5° à la pureté des minuscules agents de la reproduction — le grain

de pollen et l'ovule dans ses fleurs de pois, — qui ne contiennent que le caractère fort ou le caractère faible de chaque paire qui se reconstitue lors de la fécondation.

Chacune de ces cinq conclusions pourrait justifier un long traité que viendraient éclairer de nombreux cas d'hérédité normale ou pathologique. Tenons-nous-en, pour l'heure, à une sobre revue des progrès enregistrés, dans le domaine des mécanismes héréditaires, depuis cette historique culture de petits pois dans l'humble jardin du monastère de Brunn.

§ 2. *La loi de la réciprocité des géniteurs.*

Le Père Mendel, ayant croisé une variété géante avec une variété naine, remarqua qu'on obtenait le même résultat, peu importe que le parent mâle fût géant ou nain. Il en conclut à l'égalité des deux parents dans la transmission héréditaire de ces caractères et de tous les autres qu'il croisa.

Depuis, on a découvert que c'est sur les chromosomes que siègent les caractères héréditaires; on a même isolé une paire de ces chromosomes, qui semble bien être chargée de la détermination des sexes chez les végétaux, les animaux et les humains. Cette disposition crée un nouveau type de mécanisme: *l'hérédité en zigzag*, ou *liée à un sexe*. Exemples: — 1. Chez quelques oiseaux, en croisant une femelle à plumage noir métallique avec un mâle à plumage barré, gris et blanc, on obtient, à la génération suivante, des femelles barrées et des mâles noirs. Et ces deux couleurs pourront ainsi zigzaguer d'un sexe à l'autre au cours des générations successives. — 2. L'albinisme, cette maladie ou déficience pigmentaire qui peut affecter l'épiderme, les poils et l'iris, se transmet de même chez les humains. D'une union entre père normal et mère albinos, on pourra obtenir des filles normales et des fils albinos, suivant les formules:

$P^1 \dots XaXa \times XAY$ (mère albinos et père normal)

$Xa \times XA$ et Y

$F^1 \dots XaXa$ (filles normales) et XaY (fils albinos)

Xa et $Xa \quad \times \quad Xa$ et Y

$F^2 \dots XaXa$ (fille albinos) et $XAXa$ (fille normale)
 XaY (fils albinos) XAY (fils normal)

LÉGENDE. — P: parents — F^1 , F^2 : les première et seconde générations —
 XX: femelle — XY: mâle — aa: albinisme récessif (ne sortant qu'à l'état
 pur) — AA et Aa: type normal, dominant l'albinisme dès que présent.

§ 3. *Allélomorphes multiples.*

Mendel avait remarqué, dès le début de ses expériences, que les caractères de taille, de couleur, de texture, etc., étaient en paires, le géant s'opposant au nain, le lisse au ridé, le vert au jaune, le pourpre au blanc, etc. Nos néo-mendélistes remarquèrent bientôt, dans certains cas, des caractères inconstants, ainsi un rouge, changeant de tonalité, dominant un blanc, variant considérablement. Après de minutieux calculs, ils trouvèrent à la place de la couleur de l'œil chez la drosophile, par exemple, non pas deux antagonistes, rouge dominant et blanc récessif, mais une série de neuf caractères élémentaires, allant du blanc pur au rouge très foncé, et comprenant les termes suivants: blanc-lait-ivoire-chamois-teinté-cerise-éosine-sang-corail. C'est ce qu'on appela les *allélomorphes multiples*, un mécanisme bien spécial.

§ 4. *Les caractères fusionnants et cumulatifs.*

Correns, qui redécouvrit de son côté, en 1900, les lois de Mendel, proposa le mécanisme des caractères fusionnants, allant à l'encontre de la loi mendélienne de la dominance. Lorsqu'on croise, en effet, certaines fleurs (liseron, rose, pivoine, muflier, dauphinelle, dahlia, etc., etc.) à couleur foncée (rouge, bleu, violet, brun, etc.) avec des blanches, on obtient à la génération suivante, au lieu de la couleur foncée, une couleur intermédiaire (rose, bleu pâle, mauve, café, etc.) entre celles des deux parents. Ces couleurs pâles trahissent leur origine hybride et ne doivent pas être prises comme but à atteindre dans la création de nouvelles variétés. Il y a cependant des nuances pâles qui se transmettent intégralement, sans retour au blanc ou à la couleur foncée dont elles dérivent.

Le cas des mulâtres se place ici et se comprend assez bien, depuis les travaux de E. D. Davenport, qui analysa, du point de vue statistique,

les populations des quartiers noirs des grandes villes américaines. Le nombre des « sang mêlé » y est considérable. Il reconnut bientôt que, dans tous les mariages entre blancs et noirs, les mulâtres étaient les produits les plus ordinaires et que, très rarement, un blanc pur ou un noir pur naissait. La fréquence de ces derniers produits sembla d'abord être dans le rapport de 1 noir-14 mulâtres-1 blanc. Plus tard, on publia un rapport où les mulâtres étaient encore en une plus forte majorité: 1 noir-62 mulâtres-1 blanc. Davenport fit une seconde observation non moins intéressante. Il réussit à doser le pourcentage du pigment noir dans tous ces épidermes de mulâtres, visiblement différents. Il les rangea d'abord en trois classes, puis en quatre, allant du plus clair au plus sombre. Nous sommes encore en présence de pigments qui se juxtaposent, sans qu'il y ait dominance absolue du pigment foncé. On nomma tous ces cas de *délayage dominance incomplète*.

§ 5. *Caractères quantitatifs ou de rendements.*

La plupart des aptitudes physiologiques, dépendant du fonctionnement des organes, constituent un nouveau type de transmission héréditaire où il n'y a pas à proprement parler de dominant et de récessif, de caractère fort et de caractère faible, mais deux extrêmes, un maximum et un minimum également difficiles à réaliser. En agriculture, la majorité des qualités d'importance économique obéit à ce mécanisme; tels sont:

a) les rendements, chez nos animaux de la ferme, en lait et en gras, en viande et en laine; celui de la ponte aux diverses saisons, etc.; chez les chevaux de trait, la puissance à la traction, chez les chevaux légers, la vitesse à la course, etc.;

b) les rendements de nos céréales et leur qualité pour la boulangerie; celui de nos plantes fourragères et d'ensilage; celui de tous nos légumes et de nos arbres fruitiers;

c) la vigueur, la précocité et la rusticité; la « résistance » au froid, au sec, à la verse et à certaines maladies. Dans plusieurs cas d'immunité cependant, des mécanismes à dominance bien tranchée ont été décrits.

Est-il besoin d'ajouter que tous ces grands caractères physiologiques qui affectent, parfois de façon bien incontrôlable, la croissance de l'en-

fant, la vigueur de l'adulte, sa sensibilité au froid ou à la chaleur, à telle ou telle maladie contagieuse, sont dans une large mesure héréditaires.

§ 6. *Le mécanisme des « blocs héréditaires ».*

Jean Rostand, génétiste français contemporain, a trouvé cette étiquette de « blocs héréditaires » pour désigner toutes ces associations de caractères qui communiquent, aux descendants de certains croisements, toute une série de qualités inséparables. Depuis longtemps, on connaissait les liaisons héréditaires qui simplifient énormément le travail de sélection et d'amélioration en génétique comparée. Tous les sièges héréditaires portés par un même chromosome forment bloc, se comportent comme une seule unité. C'est par un pur hasard que Mendel choisit, pour faire ses expériences, sept paires de caractères indépendants, situés sur autant de chromosomes du pois. Sa loi de l'indépendance des caractères n'est vraie qu'à cette condition. Pour que ces liaisons héréditaires cessent, il faut que le chromosome se brise; ce qui arrive parfois. Mais ceci nous entraînerait trop loin.

§ 7. *Le mécanisme des gènes.*

Notre moine tchèque eut le bonheur de choisir des caractères de la plus grande simplicité, lorsqu'il croisa ses variétés commerciales de pois. Chaque caractère, bien homogène, se transmet, durant les huit générations que dura son expérience, comme des unités dont on hérite entièrement ou point du tout; ses géants étaient géants, ses nains étaient nains sans aucun intermédiaire. Et ainsi de suite, pour les douze autres caractères choisis, dont la dominance était parfaite et conforme au rapport le plus élémentaire.

Mais, dès 1900, de tous les côtés du monde de la génétique expérimentale, des protestations s'élevèrent contre cette loi mendélienne des caractères-unités. En effet, un très grand nombre de qualités appartenant aux espèces végétales et animales les plus diverses désobéissent à cette loi, interprétée suivant la lettre.

Le Père Mendel affirma que chacun des caractères héréditaires qu'il avait étudiés chez le pois ne valait qu'une unité. Tous ses résultats le prouvaient indiscutablement.

Pourtant, chez le maïs, la variété à grain rouge, lorsqu'on la croise avec une variété à grain jaune, ne donne pas, à la F^2 , 3 rouges pour 1 blanc, comme il arrive lorsque les caractères en présence sont des unités, mais elle présente un rapport de 9 grains rouges-7 jaunes, comme dans les croisements où l'on prend en considération deux dominants et deux récessifs. Nous sommes donc en présence d'un caractère constitué de deux unités, que l'on appela d'abord facteurs, puis gènes. Les facteurs ou gènes sont les éléments des caractères plus complexes.

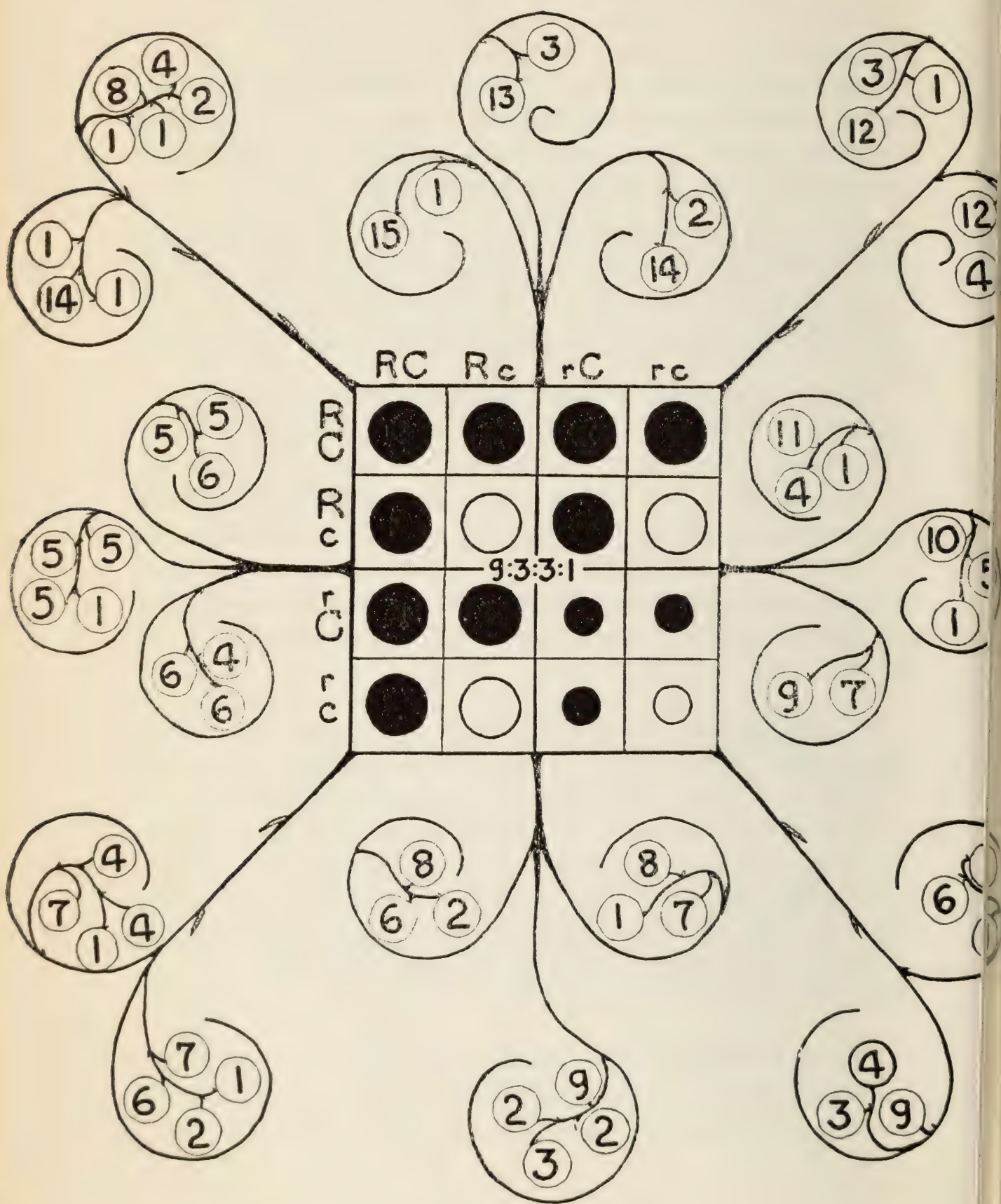
Il nous est bien impossible de donner ici une liste complète de tous les cas en hérédité où un seul effet est produit par deux, trois ou plusieurs gènes; ce travail est loin d'être fini. Nous citerons cependant les principaux mécanismes fondés sur l'interaction de deux facteurs seulement:

1. La transmission des crêtes fut longtemps mystérieuse. R. C. Punnett et certains aviculteurs anglais finirent par prouver qu'en croisant deux variétés de volailles avec crêtes « en rosace » et crêtes pois, on obtenait, à la F^1 , 100% de crêtes bourrelet; les volailles de ce dernier type accouplées entre elles donnèrent, en moyenne, des descendants dont les crêtes formaient le rapport suivant: 9 bourrelets-3 rosaces-3 pois-1 simple. Les formules sont: RRCC, RRCc, RrCC et RrCc pour bourrelet; RRcc et Rrcc pour rosace; rrCC et rrCc pour pois; rrcc pour crête simple.

2. Les fourrures de certains animaux sauvages ou de laboratoire présentent de nombreux modes de transmission héréditaire; la longueur, la texture et la couleur de leurs poils sont depuis longtemps à l'étude. Voici un exemple bien connu: en croisant une variété de lapin noir avec une variété blanche, on trouve, dans certaines lignées, à la F^1 , 100% du type sauvage (gris agouti); ces derniers forment, à la génération suivante, des classes d'individus suivant le rapport 9 gris-3 noirs-4 blancs. Les formules sont: RRCC, RRCc, RrCC et RrCc=gris; RRcc et Rrcc=noir; rrCC, rrCc et rrcc=blanc.

3. G. H. Shull cultiva la mauvaise herbe que l'on appelle bourse-à-pasteur (*capsella bursa pastoris*) et en obtint, à la F^2 , des fruits de deux formes: 15 siliques triangulaires (RC, Rc, rC), 1 fusoïde (rc).

MÉCANISMES HÉRÉDITAIRES



4. Les citrouilles peuvent aussi causer une petite surprise: variété blanche avec variété verte ne donnent que du blanc à la génération suivante et, à la F^2 , 12 blanches (RC, R_c) : 3 jaunes (rC) : 1 citrouille verte (rc). Remarquons ici l'apparition d'un blanc dominant.

5. Parmi nos volailles de couleur blanche, nous rencontrons la leghorn blanche qui, croisée avec la race blanche wyandotte, donne, à la F^2 , un rapport: 13 blancs (RC, R_c, rc) : 3 non-blancs (rc). Dans la première classe de 13, il y a douze blancs dominants et un récessif.

6. Le blé² n'a pas peu contribué à promouvoir l'étude des mécanismes héréditaires: la couleur de son grain peut donner des rapports 3:1, 15:1, 63:1; sa barbe, un rapport 3:1, 1:2:1, 15:1, 9:7, 13:3, et trois nouveaux mécanismes 5:5:5:1, 11:4:1 et 1:8:4:2:1.

Nous pourrions encore prolonger cette énumération de mécanismes fondés sur deux ou plusieurs gènes; mais ce qui précède suffit à montrer quelle richesse et quelle abondance de moyens la nature possède pour différencier les vivants et les conserver dans les bornes de leurs espèces.

§ 8. Les mécanismes des polyploïdes.

On appelle polyploïdes tous ces vivants formés d'une façon anormale et dont les chromosomes se sont, à un moment donné, doublés, triplés, multipliés un plus grand nombre de fois encore. Chez le blé, par exemple, les espèces sauvages (*T. monococcum*, *T. ægilopoides*), qui ressemblent fort à des chiendents, ne possèdent que sept paires de chromosomes. Un plus grand nombre d'espèces (*T. dicoccum*, *dicoccoides*, *durum*, *turgidum*, *polonicum*, *persicum*, *orientale*, *pyramidale*, *timo-phoevi*), encore rustiques et passablement primitives, possèdent quatorze paires de chromosomes: ce sont des tétraploïdes. D'autres espèces, enfin (*T. spelta*, *vulgare* avec d'innombrables variétés, *T. compactum*, *vavilovi*, etc.), sont des hexaploïdes et ont six fois sept chromosomes, vingt et une paires. Dans ces espèces, ayant multiplié leur nombre chromosomien fondamental, les agents de la reproduction ou gamètes (pollen et ovule) ne renferment plus, pour chaque caractère, un seul lieu, mais plusieurs.

² Biffen (1905), Nilsson-Ehle (1911), Gaines (1917), Harrington (1922), Clark et Hooker (1926), Hayes et Robertson (1924), Percival (1921), Saunders (1907), Howard et Howard (1912), Clark et alii (1924, 1926, 1933).

Un mélange de dominants et de récessifs devient donc possible: ces gamètes peuvent cesser d'être pures.

§ 9. *Les caractères inhibiteurs et mortifères.*

Ces deux derniers groupes de caractères, qui empêchent la manifestation de certains dominants et le développement total ou partiel d'un organe ou de toute une vie, se manifestent suivant plusieurs mécanismes. Certains, identiques à quelques-uns déjà vus, d'autres, encore assez mal compris.

Les facteurs mortifères peuvent causer la mort du germe ou du vivant plus ou moins avancé en âge. Dans certaines familles, on ne dépasse guère la cinquantaine; dans d'autres, les hommes vivront vieux, tandis que les personnes du sexe féminin n'atteindront jamais l'âge mûr. Ces fins prématurées, ne s'expliquant pas par des causes externes, peuvent être dues à des arrêts de croissance, des faiblesses ou le mauvais fonctionnement organique: les maladies familiales appartiennent à ce groupe. L'action des gènes peut être moins grave et ne produire qu'un affaiblissement général du vivant: ce sont les gènes subléthaux ou submortifères, à qui l'on doit un nombre effrayant de difformités congénitales et de monstruosité. Chez les animaux, nous avons des cas assez amusants—pour notre curiosité, il va sans dire, — qui font fortune dans les cirques, tels cette tortue à deux têtes et ce mouton qui n'en a pas, ce poussin à quatre pattes et ce poulain, privé de membres antérieurs, qui fait son homme sur ses deux pattes de derrière. A notre ferme d'Oka, nous avons récolté un petit cochon à huit pattes et deux petits frères de la même espèce parfaitement d'accord en tout puisqu'ils n'avaient qu'une tête à eux deux.

Père LOUIS-MARIE, o. c. r.

Institut Agricole d'Oka.

BIBLIOGRAPHIE.

- CLARK, J. A. (1936), *Improvement in Wheat, Yearbook of Agriculture*, 207-302, U. S. Dept. of Agriculture.
- CRANE, M. B., and LAWRENCE, W. J. C. (1930), *Studies in Sterility, Ninth Internat. Hort. Congr. Rep.*, 100.
- DARLINGTON, C. D. (1932), *Recent Advances in Cytology*, Churchill, London.

- EAST, E. M., and HAYES, H. K. (1911), *Inheritance in Maize*, Connect. Agr. Exp. Sta. Bull., 167.
- ILTIS, Dr Hugo (1924), *Gregor Johann Mendel*, 1-426, J. Springel, Berlin.
- KNOX, C. W. (1927), *Genetics of Plumage Color in Poultry*, Iowa Agr. Exp. Sta. Res. Bull., 258 pages.
- MORGAN, T. H. (1928), *The Theory of the Gene*, Yale University Press, New Haven, U. S. A.
- MORGAN, T. H., BRIDGES, C. B., and STURTEVANT, A. H. (1925), *The Genetics of Drosophila*, *Bibliographia Genetica*, 2, 1-262.
- MORGAN, T. H., STURTEVANT, MULLER, H. J., et BRIDGE (1923), *Mécanisme de l'Hérédité mendélienne*.
- PUNNETT, R. C. (1923), *Heredity in Poultry*, 302 pages, London.
- ROSTAND, J. (1928), *Les Chromosomes*, Paris.
- SANSOME, F. W., and PHILP, J. (1932), *Recent Advances in Plant Genetics*, Blackiston, Philadelphie, U. S. A.
- SCHULL, G. H. (1914), *Duplicate Genes for Capsule-Form in Capsella Bursa Pastoris*, *Z. I. A. V.*, 12, 97-149.
- TISCHLER, G. (1927, 1931), *Nombres chromosomiens chez les Végétaux* [*Pflanzliche chromosomenzahlen*], *Tabulæ Biologicæ Periodicæ*, 4, 1-83; 7, 110-226.
-

Chronique universitaire

Les professeurs et les élèves de l'Université s'empressent de saluer Son Excellence M^{gr} Ildebrando Antoniutti, archevêque titulaire de Synnada et nouveau délégué apostolique au Canada. Le représentant officiel de Sa Sainteté Pie XI fut précédemment délégué apostolique à Albanie et plus tard chargé d'affaires à Burgos, capitale du régime national d'Espagne. Nous lui souhaitons un stage heureux et fructueux au sein de notre population canadienne.

* * *

Nous nous sommes réjouis de l'honneur fait à Son Eminence le cardinal Villeneuve lorsqu'il fut nommé légat papal au Congrès eucharistique national de Québec.

A l'une des séances d'étude du Congrès, le R. P. Arthur Caron, vice-recteur, présenta un rapport sur « la nature et le fondement dogmatique du sacerdoce des fidèles ».

* * *

Lors de la collation des grades, au théâtre Capitol, le titre de docteur en droit, *honoris causa*, fut conféré à quatre personnes de marque, M. l'abbé P. J. Kelly, curé de la cathédrale de Peterborough, M. le sénateur Charles Bourgeois, C. R., des Trois-Rivières, M. Antonio Prince, de Woonsocket (R. I.), et M. W. P. Bull, C. R., de Toronto.

MM. Charles-Henri Bélanger et George Prudhomme, de la classe des finissants de 1938, exprimèrent au nom de leurs confrères des sentiments d'affection et de reconnaissance envers leur *Alma Mater*.

Le discours du R. P. Recteur, en français et en anglais, clôtura cette brillante cérémonie.

* * *

Une amicale des anciens junioristes a été fondée à Ottawa, lors de la deuxième réunion générale, qui en groupait plus de deux cents. Le

conseil exécutif se compose ainsi: présidents honoraires, Leurs Excellences Nosseigneurs Louis Rhéaume, Joseph Guy et Joseph Bonhomme, ainsi que M. Joseph Daoust, doyen des anciens junioristes; admoniteur général, le R. P. Azarie Ménard, supérieur du Juniorat; président actif, M. Camille Bertrand; vice-présidents, MM. Emile Corbeil et Lucien Mathieu; secrétaire, M. Rodolphe Ouimet; sous-secrétaire, M. Omer Boudreau; trésorier, le R. P. Robert Voyer; aumônier, le R. P. Georges Boileau; directeurs, le R. P. J.-E. Tessier, M. l'abbé Léon Binet, MM. les docteurs Raymond Sénécal, Ernest Plante et Lucien Malo, M. le notaire J.-E. Jeannotte, M^e Romulus Beauparlant et MM. Adélard Chartrand, W. Lessard, René Pigeon, Roméo Desaulniers et Jean-Louis Bail-largé.

* * *

Les junioristes ont organisé une séance musicale et dramatique, en l'honneur des vingt-cinq ans de prêtrise de leur supérieur, le R. P. Azarie Ménard.

* * *

L'Université tient à offrir ses félicitations au R. P. Henri Constantineau, ancien recteur, qui célébrait, il y a quelques semaines, le cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale; à M. l'abbé François-René Morin, curé de Saint-Joseph d'Orléans, à l'occasion de ses vingt-cinq années de sacerdoce.

* * *

Pour les services insignes rendus à la langue et à la pensée française au Canada, par la publication de brochures et de livres d'un mérite incontestable, le R. P. Georges Simard a reçu de l'Académie française une médaille de vermeil.

* * *

A l'occasion de la fête de Dollard, M. Robert Rumilly donna aux élèves une vivante conférence sur « Lambert Closse et d'autres jeunes gens des premières années de Montréal ». MM. Oscar Barrette et Aurèle Groulx furent les artistes au programme musical de cette soirée.

* * *

Le R. P. Conrad Latour, directeur de l'Ecole de Musique et de Déclamation et membre du comité exécutif du Gala dramatique national, assiste, à Winnipeg, au concours final du Gala dramatique de 1938.

* * *

Pour la troisième année consécutive, la Schola Cantorum de l'Ecole de Musique de l'Université, dirigée par le R. P. Conrad Latour, a repris sa participation bimensuelle aux programmes musicaux de l'Heure dominicale de Radio-Canada. Les RR. PP. Georges Simard et Paul-Henri Barabé y furent les prédicateurs.

* * *

Aux fêtes organisées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la fondation du Séminaire Saint-Augustin de Toronto, les RR. PP. Arthur Caron et Henri Saint-Denis furent les délégués de l'Université.

* * *

Les membres de la Société thomiste entendirent le R. P. Victor Devy, S. M. M., supérieur du Scolasticat Saint-Jean d'Eastview, traiter magistralement de « la synthèse thomiste et les résultats de l'explication historique en quelques-unes de ses applications ».

* * *

Cette année, les Prix d'Action catholique furent décernés à M. Esdras Terrien et à M^{me} Aurélien Bélanger, par l'Ecole d'Action catholique de l'Université.

* * *

Parmi les distingués visiteurs reçus dernièrement, signalons Leurs Excellences Nosseigneurs Breynat, Bunoz, Coudert et Langlois, ainsi que les RR. PP. Anthime Desnoyers, assistant général de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, et Honorat Labrecque, provicaire du Basutoland (Afrique du Sud).

* * *

Une vingtaine d'anciens se sont réunis chez leur confrère, M. Yvan Sabourin, premier procureur de la Couronne à Montréal, à Saint-Jean

d'Iberville. Etaient présents les RR. PP. Hector Dubé, Raoul Legault et Arthur Caron, MM. les abbés Emile Vézina et Emile Latendresse, M. Louis Coderre, sous-ministre du Commerce de la province de Québec, M. Alexandre Taché, député de Hull, M. Garon Pratte, juge de la cour supérieure de Québec, M. Raoul Mercier, procureur de la Couronne à Ottawa, M. Camille Marion, procureur de la Couronne pour les comtés de Prescott et de Russell, MM. les docteurs Léo Lalonde et Adélard Hurteau, MM. les professeurs Omer Boudreau et Rosario Bélisle, et MM. Omer Touchette, Osias Maheux, Auguste Brassard et Fernand Rochon.

* * *

Deux anciens professeurs de l'Université sont délégués au chapitre général des Oblats, à Rome, les RR. PP. Louis Beaupré et Léo Deschâtelets.

* * *

L'Association américaine pour l'Avancement des Sciences (A.A.A.S.) tint à Ottawa cette année sa semaine d'étude; les sections de psychologie et d'éducation tinrent leurs réunions à l'Université.

* * *

Notre bibliothèque a reçu du gouvernement français un généreux don de volumes d'une valeur de quinze mille francs.

* * *

Le R. P. Auguste Morisset a obtenu le baccalauréat en bibliothéconomie à l'Université Columbia de New-York, après y avoir passé une année entière et suivi plusieurs cours d'été; il est le directeur des cours de bibliothéconomie que l'Université vient d'inaugurer. Deux autres professeurs sont allés à Columbia pour des cours d'été, les RR. PP. Jean Castonguay et Roland Trudeau, qui étudièrent respectivement la géologie et les sciences commerciales.

* * *

C'est le R. P. Jean Castonguay qui remplit la fonction de préfet de discipline.

* * *

Comme de coutume il y eut des cours d'été à l'Université, durant cinq semaines, le programme comportant une quinzaine de matières, parmi lesquelles figurait la philosophie, enseignée par les RR. PP. Julien Gendron et Paul Dufour. Le R. P. Eugène Royal donna un cours de français à une trentaine d'élèves réunis au couvent des Révérendes Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, à Windsor (Ontario).

* * *

Les RR. PP. Henri Matte, André Guay et Rodrigue Normandia ont fait de la prédication pendant une partie des vacances.

* * *

Cette année encore, le R. P. Henri Saint-Denis a représenté l'Université dans le Special Revising Board du ministère de l'Instruction publique, à Toronto.

* * *

La faculté de philosophie a conféré son premier doctorat, depuis la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*, à M. Jean-Jacques Tremblay, élève de notre Institut de Philosophie, qui soutint brillamment une thèse sur « le patriotisme et le nationalisme », devant un jury composé des RR. PP. Gustavé Sauvé, doyen de la faculté, Henri Saint-Denis, Rodrigue Normandin et Sylvio Ducharme et de M. l'abbé Albert Hamel, et sous la présidence du R. P. Recteur. M. Tremblay, qui est le premier laïque à obtenir ce titre et cet honneur en Amérique, fera partie du personnel enseignant de la faculté de philosophie.

* * *

C'est avec un profond regret que l'Université voit partir le R. P. Gabriel Morvan, qui devient prédicateur de missions, le R. P. Armand Tremblay, qui va enseigner à Colebrook (N. H.), M. l'abbé Omer Rouleau, qui retourne au diocèse de Joliette, M. l'abbé Albert Hamel, qui reprend ses cours de philosophie à l'Université Laval, et M. l'abbé Francis Brennan, qui assume les responsabilités du ministère paroissial.

Le R. P. Benoît Mailloux, O. P., professeur de théologie morale aux facultés ecclésiastiques, abandonne temporairement ses classes pour aller à Rome, en vue de l'obtention de la maîtrise en théologie. Le R. P. R.

Tremblay, O. P., donnera des cours de théologie dogmatique au Séminaire universitaire, où enseigneront aussi les RR. PP. Joseph Champagne, Roland Ostiguy et Maurice Gilbert, récemment revenus de Rome.

Le personnel de l'Université a reçu du renfort dans la personne des RR. PP. Léo Desmarais, de la province franco-américaine, Gérard Cloutier, Raymond Lemieux et Paul Côté.

M. H.-L. Bélanger, licencié en sciences commerciales de l'Ecole des Hautes Etudes de Montréal, succède à M. Rodolphe Maheux à la faculté de commerce.

MM. Paul Fontaine, C. R., diplômé de l'Ecole des Sciences politiques de Paris, et Gérard Letendre, diplômé des Universités de Montréal et de Londres et de l'Université McGill, sont nommés professeurs à l'Ecole des Hautes Etudes politiques.

M. Roger Filiatrault, baryton, lauréat du Conservatoire royal de Bruxelles et membre du Quatuor des Alouettes de Montréal, enseignera l'art vocal à l'Ecole de Musique.

* * *

Le R. P. Jules Martel vient d'obtenir son baccalauréat à l'Institut pontifical de Musique sacrée de Rome. Il continuera ses études à Paris.

* * *

Le R. P. Gustave Sauvé est rendu en Europe pour y étudier les sciences sociales, et le R. P. René Latrémouille doit suivre des cours de droit romain, à Rome.

* * *

La retraite annuelle des élèves de l'Université, ainsi que des collègues affiliés Bruyère et Notre-Dame, est prêchée par les RR. PP. André Cary et Hervé Ménard. Une retraite spéciale groupe les étudiants de l'Institut de Philosophie.

* * *

Un de nos anciens, le R. P. Arthème Dutilly, naturaliste des missions de l'Arctique, publiera bientôt, en collaboration avec le Dr Evar Tidestrom, de Washington, un ouvrage sur les sols de l'Arctique. Il vient d'être nommé « research assistant » en biologie, à l'Université catholique de Washington, dont il fait partie du personnel.

* * *

L'Institut de Philosophie, entièrement et élégamment restauré, abrite cette année une trentaine de jeunes laïques désireux de conquérir les grades de bachelier, de licencié et de docteur en philosophie selon la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*, et ceux de bachelier et de maître ès arts.

* * *

A la séance d'ouverture du Quinzième Congrès de l'Association des Médecins de Langue française de l'Amérique du Nord, tenu à Ottawa au début de septembre, le R. P. Recteur prononça un discours.

* * *

C'est avec fierté et gratitude que nous mentionnons l'appréciation fort louangeuse de nos Publications sériees, parue dans un récent numéro de *l'Osservatore Romano*, sous le titre *Centri di cultura cristiana — La missione intellettuale dell'Università di Ottawa*.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

DOCUMENTARY SECTION

THE CHURCH AND REVOLUTION.

Three papers read at the Annual Meeting of the Canadian Catholic Historical Association, held in Toronto, October 20, 1937¹.

I

THE POLITICAL REVOLUTION IN THE SIXTEENTH CENTURY.

In all the centuries of her organized life, the Church has never been faced with a more serious crisis than that which resulted from the changes in the political structure of Europe at the end of the fifteenth and the beginning of the sixteenth century. The disintegration of feudal society and the creation of the modern nation-State brought into being a type of political organization which was new in history, and one which, by the very nature of the principle upon which it was based, contained a challenge to the universalism of the Church and to the authority of the Papacy, as that had been understood and accepted throughout the middle ages. In the struggle which ensued the forces of the age, social, political, economic and in large measure intellectual, were almost solidly on the side of the State; and wherever the rights and jurisdiction of the Church came into open conflict with the claims of the State, the result was substantial victory for the latter. In England, where the struggle arose directly out of a personal matter affecting the king, the victory of the State was decisive, complete and permanent; and it is there that the revolutionary character of the change can be seen most clearly. What emerged from the contest between Henry VIII and Clement VII was a State possessed of sovereign power of a kind which no State in the Christian world had ever before possessed. The creation of such a State was a revolution, for it involved the disintegration of the existing order in the Christian society of Europe, and no revolution in history has had consequences more permanent or more far-reaching. It was in denial of the right of an English king and his parliament to effect such a revolution that Sir Thomas More and Bishop Fisher gave their lives. This was the first real breach in the organized unity of Christendom, but the example was quickly followed, and before the century was ended, States based upon the same principle and claiming the same sovereign authority over things spiritual as well as things temporal were established in many parts of Europe.

Conflict between the spiritual and the secular authorities had been a commonplace of Christian history for fifteen hundred years; but in the form which this strug-

¹ The round table conference, at which Professor D. J. McDougall, of the Department of History of the University of Toronto, the Reverend Henri Saint-Denis, O. M. I., of the University of Ottawa, and Mr. Henry Somerville, editor of the *Catholic Register and Canadian Extension*, led the discussion, was under the chairmanship of the Very Reverend Henry Keane, S. J., Provincial of the Upper Canada Province of the Society of Jesus.

gle took during the sixteenth century, there were elements which distinguished it sharply from anything which had previously occurred. It was no longer a contest to determine the limits of the spiritual or of the temporal jurisdiction on this point or on that. It was a struggle in which the principle of nationalism embodied in the territorial State was set over against that of Catholicism, as embodied in the teaching and in the Europe-wide organization of the Church. The circumstances which had led to the growth of this principle of nationalism and the sources from which it had derived its strength during the later middle ages lie outside the scope of this paper. It is enough to note that at the beginning of the sixteenth century, it was the most vital force in European politics, a force ready to the hand of the monarch who had the will to use it, and one whose existence created for the leaders of the Church a problem different from any with which their predecessors had had to deal.

On two former occasions the Church had been faced with the problem of making terms with the ruling political societies of Western Europe. In neither case had it been a simple task. But in both there was an element in the situation which made it possible to discover a *modus vivendi* that involved no sacrifice of principle on either side. In the case of the Roman Empire, it was obviously very difficult to come to terms with a political organization based upon the idea of Emperor-Worship. There were, however, as Dr. Ernest Barker has observed, « deep and cogent reasons for union between the Church and the Empire ». In the Empire the Church found already established « a universal scheme in which its tendency to universality might find satisfaction ». On its side the Empire, « sustained by no common force of public opinion and resting on no common basis of general will », found in Christian teaching a principle of unity which had hitherto been lacking. Before the teaching of the Church Emperor-Worship ceased to be a belief, became an empty form and finally disappeared. Christianity became the religion of the Empire and the way was prepared for the organization of the Church throughout the civilized world.

Again, with the emergence of the great feudal monarchies of Western Europe in the eleventh and twelfth centuries, the problem became acute. During the intervening centuries, described not quite accurately as the Dark Ages, the ideal of universality had been maintained, but it had frequently been little more than an ideal. Gregory VII and his successors in the Holy See took steps to make it something more of a living reality, and their action necessarily brought them into conflict with the monarchs of Europe, who, on the principle of feudal lordship, claimed paramountcy over the ecclesiastical as well as the secular organization within their territories. On a smaller scale, but with no difference of principle, the contest which was fought out between the Papacy and the Empire during the next two centuries was repeated in each of the States of Europe. But these States were not national in the sense in which the England of the Tudors or the France of the Bourbons was national. They were feudal, and feudalism was cosmopolitan, in theory and practice. Henry II of England ruled as emperor over the wide dominions of the Angevin inheritance, but he did homage as a feudal vassal to the king of France for most of these lands; and the age saw nothing anomalous in the act. He invaded and conquered Ireland, with the sanction of the reigning Pope, and his successors on the English throne down to the reign of Henry VIII ruled Ireland, not as kings, but as lords, their claim resting, in theory at least, not on the conquest of one State by another, but on the original gift of the Pope. When John, worsted in his contest with Innocent III and fearful of the consequences of his misrule at home, surrendered his kingdom to the Pope and received it back as a feudal fief, his contemporaries expressed none of the surprise and indignation which later generations of Englishmen have felt at the act.

At the end of the thirteenth century, with secular power in the hands of monarchs like Edward I in England and Philip le Bel in France, and with the Papacy ruled by Boniface VIII, the struggle took a sharper form, and the traditions of Anglicanism and Gallicanism, which were to become the particular religious expressions of English and French nationalism from the sixteenth century onward, may be said to take their rise from about this period. But it was not yet in any sense a struggle between the principle of nationalism and that of universalism. There was no thought of denying the authority of the Church within its sphere. There was, however, on the part of the more highly developed States, a marked and increasing tendency to question the extent of the Church's jurisdiction and, wherever possible, to limit its sphere. The whole basis of European life was undergoing change. The social, the economic and the political forms by which men had lived during the middle ages were giving way. New forms and new ideas were emerging, and if the Church was to retain her place as the acknowledged spiritual guide of Europe, the patron of culture and the custodian of the rare gifts entrusted to her keeping, it was in the highest degree important that the leaders of the Church should take cognisance of these changes and should define her relationship with this new society, on terms which would safeguard her principles and preserve to her the authority necessary to the discharge of her mission. Whether or not that task could have been accomplished and the schisms of the sixteenth century prevented, may perhaps be doubted. It could have been done, if at all, only by making evident beyond all challenge the moral superiority of the principles by which the Church lived and the organization through which those principles were applied to the needs of men's every-day lives. During the fourteenth and fifteenth centuries that moral superiority was not so evident as to preclude the possibility of doubt. The long captivity at Avignon, the Great Schism and the unedifying quarrels between Popes and Councils weakened the authority of the Church; and before that authority had been regained, the Papacy was caught in the full flood of the pagan Renaissance and had become deeply involved in the sordid political struggles in which the States of Italy were constantly engaged. At a moment in her history when leadership of the highest order was required, the Church was served by men like Sixtus IV, Alexander VI, Julius II and the two members of the house of Medici, Leo X and Clement VII; and while many of the charges which have been made against these men are probably false or at least grossly exaggerated, it yet remains clear that they were sadly lacking in the qualities needed to guide the Christian people of Europe through this age of crisis and to uphold the moral and spiritual authority of the Church against the sweeping claims of the new autocratic monarchies.

In France, where there was a long tradition of conflict between the Crown and the Papacy, the relations between the two were settled early in the century, in a form highly favourable to the interest of the monarchy. The Concordat of Bologna, forced upon Leo X after the French victory at Marignano, has been described by Dr. Ludwig Pastor as, « from the French point of view, the greatest and most remarkable concession that had ever proceeded from the Chair of St. Peter ». By its terms the Crown secured almost complete control over the choice of the higher dignitaries of the Church in France, and the Church was placed in that position of alliance with and dependence upon the Crown, which was to continue until the outbreak of the French Revolution. It brought peace, where there had been conflict, and it put an end to the uncertainty created by the long struggle over the Pragmatic Sanction of Bourges, a struggle which had more than once threatened to issue in open schism. It was peace at a price, but

Leo X regarded the price as well worth paying. « It implies so great a gain for Church and State, » he declared, in reply to the cardinals who opposed the terms, « that no sacrifice is too great to make for it. *Non solum placet, sed multum placet, et perplacet.* » He may have been right. The treaty probably did little more than regulate and establish on a legal basis those powers over the French Church which the Crown had assumed in practice; and the recognition of these powers very probably secured the adhesion of the monarchy to the Church during the crisis which followed. Within a little more than a year from the signing of the treaty and before it was actually ratified in France, Martin Luther opened his campaign at Wittenberg and the Protestant revolt began. Had it been to the interest of the French monarchs of the century to identify themselves with the Protestant movement, it is by no means certain that they would not have followed the same course as that taken by the Tudor monarchs in England and by many of the princes of the German Empire. That it was not to their interest to do so must be attributed in large measure to the very favourable terms of the Concordat. French kings did not, like their contemporaries in England, claim for the secular power the right to determine questions of doctrine and morals; and that is a difference of transcendent importance. But in all other matters they did establish an absolutism as complete as that achieved by the Tudor State, and the Church in France was not in a position to impose any serious check upon that process.

Almost at the moment when Francis I attained to the height of his power, by his victories in Italy and by his treaty with Leo X, there was published in France an authoritative study of the nature and powers of the French monarchy, which contained some interesting observations on the rôle of the Church and the clergy in imposing checks on the arbitrary conduct of the monarch. The book was written by Claude de Seyssel, a bishop and an ex-chancellor of France, a man who had spent most of his life in the service of the Crown and who was peculiarly well qualified to speak on the affairs of Church and State. He did not regard the kings of France as absolute and he had nothing to say of their divine right, which was soon to become so important a feature of the theory of kingly rule in Europe. But he is studiously vague as to the precise limitations which the French monarch must recognize; and nowhere more so than in his statement of the limitations resulting from his position as a Christian king. France, he says, is a Christian and a religious country. An irreligious king would be generally hated, and accordingly the king is under a practical obligation to live outwardly like a Christian and to refrain from tyrannous and unjust behaviour. If he does not do so, any ordinary priest may rebuke him to his beard. In the circumstances, such restraints were not likely to be very effective. We are not told exactly what living outwardly like a Christian required, but the careers of Francis I and some of his successors during the century suggest that, as interpreted by French kings, it did not involve an impossibly high standard of moral conduct. Under these monarchs, and notably under Francis I, for whose guidance Seyssel's work seems to have been written, the Crown resumed its aggressive centralising policy, « a policy which threatened alike seigneurial, ecclesiastical, municipal and provincial liberties » and which resulted in the great absolute monarchy of the following century. To that development the French Church offered singularly little opposition, and although France and her kings remained nominally Catholic during the whole period, the work of Richelieu and Mazarin shows with what slight regard the ideal of a united Christendom was viewed, even by these princes of the Church, when that ideal ran counter to the interests of the French State.

And what was true of France was true of every other great State in Europe, regardless of the religion professed by the peoples of those States. The Protestant movement, challenging not only the Catholic ideal of social and political unity in Europe, but the whole body of Catholic doctrine, added a powerful disruptive factor: but even without this factor, the preservation of any real unity would have been a task of the greatest difficulty. The great synthesis of human life which the medieval Church had attempted depended for its success upon the voluntary acceptance by civil rulers of the limitations imposed on their acts by a moral law, interpreted by the universal Church; and long before Luther or Zwingli or Calvin had appeared, the unwillingness of rulers to accept any such limitation had become manifest. What the Church aimed at was not an abstract or sentimental union; it was a real and substantial unity, which would have made *lex Christi lex animata in terris*; and voluntary acceptance of the conditions with whole-hearted co-operation of the secular rulers of Europe were indispensable to success. Even at the height of its authority, when the Church had had the most complete command of the instruments required for its task and at a time when the elements to be worked into the synthesis had been comparatively few and simple, the ideal had been realized but very imperfectly. As the problem became more complex, the factors more numerous and the material stuff of society and politics more intractable, the ideal became more and more of an abstraction, the unity less and less a reality. How little that change was connected with the doctrinal factor in the Protestant Reformation is revealed by the most cursory examination of the changes which took place in England during the reign of Henry VIII.

It is unnecessary and, in the space assigned, it is impossible to examine those changes in detail. The point that is here significant is that Henry and his parliament detached the country from its allegiance to the Papacy and established the national territorial Church, without any alteration — except on the question of Papal supremacy — of the doctrines professed by that Church. Henry, as « the only Supreme Head in earth of the Church of England », professed himself and required the adherence of his subjects to the same body of doctrine, which, as a faithful son of the Catholic Church, he had set down a few years earlier in the anti-Lutheran treatise, which secured for him and his successors the title of *Defensor Fidei*. The sovereignty of the English State, embodied in and expressed through the acts of the highest civil power, viz., the king and his two houses of parliament, was established in practice without any alteration in the faith of the English people, except on the one point of allegiance and jurisdiction. It was indeed through the very process of breaking the tie with the universal Church that the full and unqualified sovereignty of the English State was achieved. The acts of the English parliament during these years are among the most striking illustrations that can be found of what has been called its « legislative omnicompetence ».

This supreme authority of the State was conceived of as being embodied in the person of the prince; and that authority embraced the spiritual as well as the temporal. « All Christian princes, » said Archbishop Cranmer, « have committed unto them immediately of God the whole cure of all their subjects, as well concerning the administration of God's word for the cure of souls as concerning the ministration of things political and civil government. » And Bishop Gardiner, who, unlike Cranmer, did not accept the Protestant teaching, was equally explicit. « To say that the king is head of the realm and not head of the Church, » he declared, « either means something that is evidently absurd or means nothing at all. » To justify such claims it was necessary to prove that it was part of the divine plan « that a national king should rule over a national Church », a proposition for which proof would have been difficult, if there

had been any strong tendency on the part of educated Englishmen to oppose it. There was no such tendency. More, Fisher and the Carthusian monks were almost alone in offering serious resistance to Henry's claims. In the next generation Bishop Cuthbert Scott pointed out the consequences of the change in the simplest possible terms: « If every secular sovereign be rightfully the supreme head or governor of the Church in his realm, there is no Catholic Church; nothing is left but a number of quite separate and independent Churches. » That was indeed all that was left; but such a result served the interests of the sovereign States of Europe, as those interests were interpreted by their rulers, better than did adherence to the old idea of a united Christendom, with the limitations which such adherence implied.

It was in defence of such claims as these that the characteristic political doctrine of the age, the theory of the divine right of kings, was evolved. It was not a new theory, but in the light of these new political facts, it was given a new meaning and a new application. In the current interpretation it involved a negation at once of the authority of the Pope and of the rights of subjects to resist any command of the prince. In one of the earliest statements of the theory, written by an English scholar before Henry VIII had summoned his Reformation parliament, the conclusions are put in their most extreme form. « He that judgeth the king, » wrote William Tyndale, « judgeth God; and he that resisteth the king resisteth God and damnth God's law and ordinance . . . The king is in this world without law, and may at his lust do right or wrong, and shall give accounts but to God only. » The theory was associated in some measure with the teaching of Luther and Calvin and the English Reformers, who in repudiating the authority of the Pope were led to exalt that of the secular ruler, to whom they looked for protection and support. It was even more clearly the work of a school of French lawyers, who took their inspiration from the old Roman law and sought to equate the powers of the French king with those of the Roman emperor. It received its most striking application in Germany, where the princes in 1555 wrote into the public law of the Empire the doctrine that it is for the prince to determine the religion of his subjects.

The assumption of such powers by the State involved nothing less than the disruption of the Catholic Church, and it was in resistance to these revolutionary claims, not less than in opposition to Protestant teaching, that the Church gathered its resources and undertook the difficult task of regaining its lost authority and reasserting the principle of Christian Catholic unity. The effort came too late. The new order was solidly established, and although many thousands of individuals and in some cases whole communities were won back to the faith, the attempt to re-establish the old external limitations on the authority of the State was singularly ineffective. Indeed, in many respects this long and confused struggle, which has been described rather too simply as the Wars of Religion, had the effect of deepening and extending that very principle of State absolutism which was throughout the century the most powerful opponent of the Church, with its claim to universal spiritual supremacy. It served in most countries to intensify the spirit of nationalism, in which lay the chief strength of the new State. It was thus in England, where the efforts to regain the country to the faith after the accession of Elizabeth were too closely linked to the fortunes of Mary Stuart and too much involved with Spanish projects, which included something more than the restoration of Catholicism. In addition it led to a further elaboration of and insistence upon the doctrine that the State must in very need be possessed of a sovereign power which is unlimited and illimitable.

Against these tendencies Catholic theory made but little headway; and that is

perhaps not very surprising. To an age which was prepared to accept the description of Francis I as *quidem corporalis Deus*, the sane and reasonable limitations of State power set down by St. Thomas More were not likely to make much appeal. And More was almost alone in his generation. While he denied the right of an English king and an English parliament to enact legislation which destroyed the organic unity of Christendom, his contemporary, Stephen Gardiner, a Catholic bishop trained in the Canon law and the Roman law, asserted the absolute duty of the subject to obey his king, as God's vicar on earth, in matters spiritual not less than in matters temporal. Elsewhere in Europe the same disunity among Catholics was evident and it did not diminish as the century proceeded. Cardinal Bellarmine's doctrine of the «indirect power», a restatement of the medieval theory of the ultimate supremacy of the spiritual power, was rejected by the Gallicans because it conceded too much to the Pope, and by many Roman canonists because it conceded too much to the temporal power. His denial of any direct temporal power to the Pope would probably have involved him in serious difficulty with Sixtus V, but for the latter's death; and his assertion of the right and duty of the head of the Church to intervene and correct the policy of civil rulers when that policy was judged inimical to the spiritual well-being of their subjects, found little support among the monarchs and statesmen of Europe, whatever their religious beliefs. His argument on the subject was long and involved, but the central point may be stated briefly. The State is possessed of full authority over all matters properly within its sphere, but its policy and activities are necessarily conditioned by the higher need of caring for the spiritual welfare of its subjects. Christians must refuse obedience to the commands of the prince when those commands are contrary to the word of God. *A fortiori*, the Christian Church, through its recognized head, must intervene to check any action on the part of the State which endangers the spiritual life of its subjects. The form of such intervention must depend on circumstances. It may on occasions be extreme, amounting to actual coercion or to the encouragement of a people to depose its prince, *si quando aliter non potest bonum suum spirituale tueri*.

In non-Catholic countries — and by the end of the century almost half the countries of Europe were in this category, — the theory was rejected of course; but their rejection, if couched in somewhat more scurrilous and picturesque language, was scarcely more emphatic than that of French Catholics of the Gallican tradition, who were ready enough, on their own definition, to accept the spiritual supremacy of the Roman See, but who put strict limits to the exercise of that supremacy. The Catholic League might refuse to accept Henry of Navarre as their king so long as he remained a Protestant, but it is highly improbable that any considerable section of the French people would, at any time in the century, have risen to depose their ruler at the command of a Pope who had judged his rule to be inimical to their moral or spiritual well-being. Except by reaction, Bellarmine's work scarcely affected the course of events. It was the last effort to reimpose an external limitation based upon the moral law as interpreted by the head of a universal Christian Church. But it came too late. Europe had ceased to accept the spiritual leadership of the Papacy, and the ideal of unity which medieval Popes had striven to realise no longer had any appeal. The modern State, possessed of sovereign power and clothed by its votaries with not a little of the divinity which an earlier age had given to the Church, was fully established. It was left for Thomas Hobbes in the following century to put the theory of State absolutism in its most trenchant and most uncompromising form; and it has been left to our own generation to see the full consequences of a doctrine which makes the State «the keeper of its own conscience, the judge of its own morality».

D. J. MCDUGALL.

II

LA RÉVOLUTION RATIONALISTE
AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

L'historien n'est pas seulement celui qui retrace les événements et les raconte dans leur suite chronologique, mais c'est encore celui qui tâche de découvrir la trame et le plan de l'Ordonnateur providentiel de l'humanité et qui, à la manière du philosophe, recherche les causes prochaines et éloignées du monde où il vit. Les faits ne sont que des doctrines qui ont germé. Pas plus en histoire que dans les sciences biologiques n'y a-t-il de place pour la génération spontanée, et pour comprendre notre temps il faut remonter non pas nécessairement au déluge, mais aux origines de l'histoire moderne, c'est-à-dire à la prise de Constantinople et au réveil du paganisme en Occident.

Ce qu'on appela la Renaissance introduisit à la place du théocentrisme chrétien un anthropocentrisme à tendances bien païennes, un humanisme qui ne tarderait pas à se déchristianiser et à se détruire lui-même. L'égoïsme, l'individualisme, le culte de la richesse, le mercantilisme, le matérialisme contaminèrent les mœurs privées comme les mœurs publiques. On commença à vivre au sein de la division et de la lutte. L'unité des principes et des croyances maintenue depuis des siècles par l'Eglise, en un mot, la chrétienté, commença à se désagréger dans les esprits.

Au même moment cette unité doctrinale recevait dans le nord de l'Europe une blessure immense. Les abus suscités dans le Midi par l'invasion du néo-paganisme fournirent aux hérésiarques du Nord un excellent prétexte pour s'insurger contre Rome et pour commencer un vaste mouvement de supposé rénovation religieuse. On vit entrer l'individualisme en religion sous le nom de libre examen. Cet individualisme chez les souverains révoltés devint la sécularisation, l'usurpation en masse des biens ecclésiastiques et l'affirmation de la prééminence du pouvoir temporel sur le spirituel. Le chacun pour soi des âges de fer réapparaît en politique et en religion. Le souverain s'adjuge l'autorité religieuse, et chaque particulier, la Bible à la main, se taille une religion comme il l'entend. Ainsi dans le Midi l'humanisme et au Nord le protestantisme sont des manifestations du même principe individualiste antichrétien et antisocial, et ils sont désignés dans l'histoire par deux noms également ironiques et menteurs, la Renaissance et la Réforme. Certes, l'habit ne fait pas le moine, ni le mot la chose. Ensemble Renaissance et Réforme constituent le préambule de ce long travail anti-religieux qui dure depuis quatre siècles et qui peut s'appeler la déchristianisation du monde civilisé.

Trois monstres sont issus de l'individualisme néo-païen au début des temps modernes: ce sont dans la sphère religieuse le rationalisme, conséquence logique du protestantisme, dans la sphère politique le libéralisme, et dans la sphère économique le capitalisme avec son frère siamois le paupérisme et les haines qu'il fomenté.

Les organisateurs de ce congrès m'ont demandé de vous parler du rationalisme en France au XVIII^e siècle. Ce qui me dispense de vous dire comment au XVII^e cette doctrine revêtit soit le déguisement d'un schisme, et ce fut le gallicanisme, soit celui d'une hérésie, et ce fut le jansénisme.

Ce n'est pas à un auditoire cultivé comme celui-ci qu'il faut expliquer ce qu'on entend par rationalisme: cette attitude d'esprit qui considère la raison indépendante de la foi comme seul arbitre et critère de vérité, qui repousse l'évidence du témoignage quand il porte sur une intervention suprahumaine, qui prétend que rien n'existe hors de l'orbite de l'intelligence et qu'il n'est aucune réalité que l'homme ne peut parfaite-

ment comprendre par ses seules forces naturelles. Les rationalistes n'admettent que ce que la raison se démontre à elle-même et rejettent tout ce qui fait partie de ce qu'ils appellent l'inconnaissable, c'est-à-dire la Révélation, le surnaturel, le miracle. Ils ont deux attitudes à l'égard de la foi : ou bien ils disent qu'il y a une opposition absolue entre foi et raison, ou bien que celles-ci sont tout à fait étrangères l'une à l'autre et se meuvent dans des sphères différentes sans se rencontrer. De là on ira jusqu'à affirmer que la foi n'a rien de commun avec la raison, mais que c'est une affaire d'impression et de sentiment. Parmi les nombreuses nuances de rationalisme, il y a celles qui rejettent l'existence des mystères révélés et qui, ayant mis de côté tout dogme, confondent religion et morale, celle-ci étant tout utilitaire, sans ascèse et purement d'ordre naturel ; il y a aussi celles qui au nom de la raison nient l'existence de Dieu et la nécessité d'une religion quelle qu'elle soit.

Il est impossible de parler de rationalisme sans mentionner le nom de Descartes et de sa doctrine, que Maritain appelle « le grand péché français de l'histoire moderne ».

Par son idéalisme, sa conception dualiste de l'homme et son renversement des hiérarchies intellectuelles, Descartes est à l'origine de l'individualisme de la philosophie moderne. Toutes choses doivent être ajustées au niveau de la raison humaine, qui n'est plus mesurée par les réalités, mais qui les mesure et à qui rien n'échappe. Avant Descartes, l'intelligence reconnaissait au sommet des êtres un mystère de surintelligibilité, celui des réalités spirituelles et surtout de Dieu. Et si le Créateur nous révélait dans l'obscurité de la foi quelque chose de lui-même, l'intelligence pouvait et devait encore s'efforcer de pénétrer autant que possible ces vérités et de saisir leur enchaînement, bien qu'elle n'ait pas l'évidence de leurs principes. La science de ce qui n'est pas évident, mais est cru sur l'autorité de Dieu, c'est la théologie, reconnue alors comme la science suprême. Le mouvement de l'intelligence était tout naturellement orienté vers l'Être souverain. La philosophie était chrétienne non dans son objet qui est distinct de la foi et de la théologie, mais dans son sujet, dans l'âme humaine fortifiée par des vertus supérieures. Avec Descartes, la distinction devint séparation, isolement et opposition. Il imagina un homme qui serait dans l'état de nature pure pour philosopher. Cette disjonction introduisit le principe de la philosophie rationaliste, qui prétend interdire à Dieu de nous faire connaître par la Révélation des vérités qui dépassent la portée naturelle de notre raison. L'infini divin est déclaré absolument inscrutable. Nous sommes aveugles pour lui ; de sorte qu'un germe d'agnosticisme est déjà présent dans le cartésianisme. Le fidéisme de Descartes, qui nie la possibilité de la théologie comme science, prépare la voie à Kant qui niera, un siècle et demi plus tard, la possibilité de la métaphysique comme science. Soutenir que la raison se suffit à elle-même, séculariser la sagesse, voilà la rupture cartésienne à son point d'origine. La faute de Descartes contre l'ordre théologique s'accompagne nécessairement d'une faute contre l'ordre philosophique. Rompant les chaînes qui reliaient la philosophie au ciel, celle-ci est tombée misérablement ; et l'histoire des temps modernes est l'histoire de cette chute. En privant l'homme de sa ressemblance divine, on l'assujettit à la nécessité naturelle. Le naturalisme anthropocentrique regarde la raison comme maîtresse souveraine de la vie, capable de faire agir les hommes convenablement et d'assurer le bien des peuples. La rupture de l'élan qui dirigeait vers l'éternel fait que la connaissance ne vise plus qu'à donner à l'homme les moyens de domestiquer la matière. Cette laïcisation de la raison oriente toute la connaissance à la conquête du créé ; d'où la vogue des sciences empiriques et des connaissances technologiques, et finalement l'envoûtement de la machine. Spinoza donnera une formule au naturalisme latent de Descartes, et ce naturalisme de la raison ne tardera pas à faire place à celui de l'instinct et du sentiment. C'est la mort

de la spiritualité; l'homme sans Dieu cesse d'être homme; bientôt on cherchera dans l'antiintellectualisme, dans l'antiraison et au-dessous de la raison une nourriture pour l'âme, qui ne devrait être cherchée qu'au-dessus de la raison. Et Maritain dira: « C'est un méfait du rationalisme d'avoir amené tant d'animaux raisonnables à haïr la raison. » De chute en chute le rationalisme a dégénéré jusqu'au matérialisme le plus abject, tels le matérialisme et l'athéisme soviétiques. Aujourd'hui, il faut se lever pour proclamer la primauté du spirituel, il faut affirmer la valeur de la raison, et aussi l'existence d'un ordre supérieur à la raison qui ne la détruit pas, mais la surélève.

Revenons au XVIII^e siècle, « ce fanatique de petitesse », dirait Léon Bloy, siècle que caractérisent le mépris de la tradition et de l'autorité, et un anthropocentrisme égoïste. Au commencement de ce siècle que les Anglais appellent « the Age of Reason », « the Enlightenment », un grand mouvement libertin et railleur s'opéra sous la Régence et, favorisé par la ploutocratie seigneuriale et bourgeoise, donna au rationalisme jusqu'alors dissimulé l'occasion de se démasquer tout à fait. Le règne de Louis XV est rempli de l'histoire de ses progrès en deux phases successives: la première, modérée, le déisme; la seconde, outrée, l'athéisme.

Le déisme, qui admet Dieu, mais rejette la Révélation, avait déjà commencé à se montrer en Angleterre au milieu du XVII^e siècle. Ce fut dans ce pays que Voltaire exilé alla le découvrir pour l'amener en France quelques années après. Toute une école de Freethinkers, comme Tindall, Chubbe et Bolingbroke, s'occupait à dépecer la Bible et à la tourner en ridicule. Dans toute l'ardeur de son insolence antichrétienne, Voltaire se fit un régal des œuvres de cette école libre penseuse anglaise, dont il sera le vulgarisateur; il passa quarante ans à préconiser ce qu'il appelait emphatiquement « la Philosophie » et qui n'était que le déisme vague et pâle de Locke, pimenté de blasphèmes. Avec son rictus épouvantable, Voltaire personnifia son siècle et son monde, c'est-à-dire la ploutocratie bourgeoise d'un siècle sensuel, moqueur et superficiel. Il résumait son milieu et sa caste; d'où son prodigieux succès.

Le déisme, à la même époque, eut un autre promoteur non moins considérable dans la personne d'un autre renégat. Jean-Jacques Rousseau, que Faguet appelle « un Calvin jacobin », engendrera un déisme démocratique et sectaire. Grâce à son impiété sentimentale et rêveuse et à ses idéologies, il fit école; et son influence sur « les sociétés de pensées » fut telle qu'on peut dire qu'à lui seul il a fait les deux tiers de la Révolution. La Déclaration des Droits de l'Homme est tout entière inspirée de ses principes. A l'encontre de son rival en impiété, le bourgeois Voltaire, Rousseau est socialiste avant la lettre. Connaissant sa critique des institutions, ainsi que ses idées sur l'état libre de l'homme et sur l'individualisme, on s'attendrait à ce qu'il eût établi la société sur la liberté la plus complète. Mais Rousseau ne craint pas les sophismes et les contradictions; et il fonde la société sur un contrat où chaque individu se sacrifie tout entier à la collectivité et où la liberté des citoyens est anéantie par la souveraineté, dirai-je la divinisation du peuple. C'est un panthéisme politique qui conduira à l'Etat totalitaire de nos jours. Le retour vers l'esclavage, vers les terribles revanches de la plèbe qui préparent le socialisme, vers l'Etat avec son nouvel évangile, la démocratie et le suffrage universel, est la réalisation des Déclarations de 1789. Au point de vue religieux, la doctrine de l'irresponsable Rousseau, qui a naturalisé l'Evangile, se résume dans la négation du péché originel et dans l'affirmation que l'homme à l'état de nature est absolument parfait. Plus tard les Jacobins et l'anarchisme se chargeront de la démonstration pratique de ces dogmes rationalistes.

Voltaire et Rousseau finirent par ne plus suffire aux besoins grandissants de l'impiété et leurs déclamations ne tardèrent pas à sembler fades. C'est alors qu'apparut la

seconde phase du rationalisme, c'est-à-dire l'athéisme, répandu en France par le sceptique, l'insidieux Pierre Bayle. Ce genre de philosophie eut pour principal apôtre Diderot, et pour principal évangile l'*Encyclopédie*, œuvre immense de propagande antireligieuse sous forme de dictionnaire, machine de guerre dirigée contre les croyances du passé au nom de la raison. Ce nouvel avènement d'incrédulité poussa le rationalisme jusqu'aux conclusions les plus brutales et en même temps les plus logiques : négation de Dieu, de l'autre vie et de l'âme, suppression de la morale et de la religion, guerre à toute autorité. Un des disciples de Diderot exprime le désir d'étrangler le dernier des prêtres avec les boyaux du dernier des rois.

Tel fut le premier essor de l'athéisme moderne ; son évolution s'accomplit grâce à une société secrète, qui prit naissance au commencement du XVIII^e siècle, en Angleterre. La franc-maçonnerie, avec ses adhérents dans toutes les classes dirigeantes, par son action occulte et son esprit d'accaparement privilégié, n'eut qu'un but, la destruction du christianisme. Ses principaux dogmes de façade étaient la liberté absolue de conscience, la fraternité universelle, la tolérance, la philanthropie ; mais derrière ce rideau d'humanitarisme et de philosophie rationaliste se dissimulait une religion de l'humanité, enveloppée d'une multitude de symboles et de rites, et dont l'âme était la haine du Christ. Pendant les quarante ans qui précédèrent la Révolution, l'existence de ces sectes dissimulées de l'illuminisme fut un complot perpétuel contre tous les principes orthodoxes et tous les pouvoirs établis. La Révolution dans ce qu'elle a de destructif, d'antisocial et d'irréligieux a été son œuvre et la Terreur, son chef-d'œuvre.

Au milieu de la tourmente le rationalisme connut un moment de triomphe, lorsqu'il parvint à faire placer sur les autels la déesse Raison, se révélant aux foules démenties sous les traits d'une femme aux mœurs plus que douteuses. Berdiaef écrira : « Ces lumières au XVIII^e siècle sont le châtimement temporel de la Renaissance, la rançon des péchés de l'orgueil humaniste, de cette autoaffirmation qui détruit les sources divines de l'homme. »

Le mouvement du rationalisme fuyant Dieu et se tournant vers le mal absolu l'a conduit au panthéisme hégélien qui réhabilite la force et l'individualisme, au surhomme nietzschéen, au matérialisme scientifique qui prend la forme d'évolutionnisme et de positivisme, au laïcisme agnostique, au judéo-maçonnerie satanique et au collectivisme marxiste qu'est le communisme. Ayant prononcé ce mot qui suscite la pensée de l'antéchrist, on ne peut guère concevoir rien de plus bas dans la déchéance de l'esprit humain et on est porté à croire que c'est déjà le déclin du jour et la fin des temps.

Après cette longue série d'« ismes », qui tous s'apparentent au rationalisme, il est temps de conclure en mentionnant les terribles conséquences sociales d'une fausse philosophie : ce sont l'égoïsme, la confusion entre l'individu et la personne humaine, l'atomisation de la société, la démagogie, la guerre des classes, la haine et la tyrannie. Le capitalisme et le socialisme ne sont pas autre chose que deux tyrannies rivales, reposant chacune sur un abus : abus de la propriété privée et abus de la propriété collective. Entre ces théories antisociales, il faut trouver un système conciliateur, qui ne saurait être autre que le catholicisme, le christianisme pratiqué dans la vie publique comme dans la vie privée, seul antidote aux maux qui nous affligent.

L'apostasie moderne nous rappelle les paroles du psalmiste : « Les nations s'agitent en tumulte, les peuples méditent de vains projets » ; avec fureur on se rue contre la religion et ses pratiques, on bat en brèche les enseignements de la Révélation, on exige que l'homme soit affranchi de l'autorité de Dieu et de sa propre raison. A la faveur des progrès de la libre pensée, le prince des ténèbres répand son empire. Ainsi que le mon-

tre le comte Duplessis dans *la Caravane humaine*, entre le prince de ce monde et le Roi d'amour, entre les deux cités, l'Etat divinisé et l'Eglise, la lutte est engagée, et l'Eglise attend d'une âme égale sa semaine sainte et sa Pâques, en se répétant la parole du Maître: « Dans le monde vous êtes sous le pressoir; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde. »

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

III

MODERN REVOLUTION.

« The International is now a power in the midst of the Christian and civilized world, pledged to the destruction of Christianity and the old civilization of Europe. It has just now held its Congress at the Hague. It is the antagonist of both the natural and the supernatural order. It denies God, law, property, the family, the relations of parent and child, the continuous life of nations, the natural authority of human society. I will not say that this is $\delta \alpha\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, the lawless one of St. Paul; but assuredly the world has never seen anything so like it. Hitherto all forms of evil have been parasites of the Christian world. The International is a new creation or upgrowth from beneath, which cannot co-exist with the Christian society of mankind. Its mission is to destroy it utterly: if need be by fire ¹. »

These words which, but for the reference to the Congress at the Hague, might be spoken by any spectator of the world to-day, were written in 1872, by Cardinal Manning; they were not prophetic; they were an observation of a cloud then visible on the European horizon, that had never been cleared since the great French Revolution. More than once there had been more than a cloud, there had been bursts of storm, localized, temporary, but terrifying. In 1871, Paris had been for two months in the hands of the Communists. The Commune had had the International's support. Some 8,000 foreigners fought in its ranks ². Foreigners were elected to the Commune and the flag of the Commune was declared the flag of the World Republic ³.

The Commune let loose the bloodiest civil war of the century, but it was confined to France and almost entirely to Paris. In 1848, however, revolutionaries had been able to threaten with uprisings nearly every capital in Europe. Not all the trouble could be attributed to the Communists, but early in 1848 the *Communist Manifesto* had been published in French and in German. The *Manifesto* begins with the boast:

« A spectre is haunting Europe—the spectre of Communism. »

It ended with the threat:

« The Communists disdain to conceal their views and aims. They openly declare that their ends can be attained only by the forcible overthrow of all existing social conditions. Let the ruling classes tremble at a Communistic revolution. The proletarians have nothing to lose but their chains. They have a world to win. Working-men of all countries, unite! »

The *Communist Manifesto* of 1848 still stands as the creed of the Communist International to-day. Europe, and now not only Europe, but America also and Asia

¹ Cardinal Manning, *Ecclesiastical Sermons*, Vol. III, *Introd.*, p. LXXXI.

² Erskine May, *Democracy in Europe*, Vol. II, p. 322.

³ Fr. Engels, in *Introduction to The Civil War in France*, by Karl Marx.

are haunted by the spectre of Communism. We are at grips to-day with the monster that was boasting in 1848 of the fear it inspired. We have much more reason for alarm than had Manning in 1872. I am speaking to members of a historical society and I am dealing with a historical subject in a historical period, but I hope you will not judge me guilty of unhistorical procedure if I partly ignore the time element and treat the Communist revolution as one present movement, one unfinished struggle between Christian civilization and its antagonist, in which Marx and Engels as well as Lenin and Stalin are on the other side of the barricades, and we have Pius IX and Leo XIII, as well as Pius XI as fellow-combatants. Catholic Europe has held its ground, and Catholic America also, except Mexico, but we cannot say Christian Europe has resisted the assaults, for Communism has overthrown the vast Russian Empire and now rules triumphant over one-sixth of the earth's surface, and it has its agents and allies and auxiliaries in every other country, plotting for its further extension and awaiting its opportunity for large-scale aggression.

Lacordaire, one of the most Christian and most truly liberal minds of the 19th century, used to quote Mirabeau who said during the French Revolution that the Revolution would make the round of the world. Lacordaire added that the Catholic Church would follow it⁴. When we speak of revolution to-day we think of social revolution, of Communism. In the 19th century «the Revolution», without any more specific characterization, denoted rather the continuation and completion of the tendencies set in motion throughout Europe by the French Revolution. The movement was more immediately political, affecting the forms and holders of political authority. The French Revolution was not Communist; it declared property to be among the Rights of Man; nevertheless the French Revolution was the parent of the movement for World Social Revolution which runs like a red flame through the history of the 19th century and the 20th. Communism was conceived in the womb of Jacobism, but suffered abortion. A Communist conspiracy was organized soon after the fall of Robespierre; by 1796 a Communist organization had 17,000 members, including some of the garrisons of Paris; at the head of the organization was a secret executive committee which plotted to set up a revolutionary dictatorship. The plot was betrayed to the Directory, which ordered General Napoleon Bonaparte to arrest the leading conspirators. Among them was Babeuf, who was guillotined and who is honored to-day by Communists as their proto-martyr⁵.

From the French Revolution modern Communism has derived its essential idea of the revolutionary dictatorship, refined by Marx into the idea of the proletarian dictatorship, but even in the time of Robespierre there were those who made a very clear distinction between a revolution for the poor and one which served the interests of the rich. Babeuf and his school proclaimed very emphatically that the French Revolution had profited only the bourgeoisie and it had added to the misery of the poor.

It is instructive to distinguish the revolutionary movements of the 19th century by a social character while those of the 18th century were political. Marx expresses this view in terms of class; the French Revolution was a rising of the bourgeoisie against the old privileged classes, the nobility, the clergy and the monarchy; the subsequent revolution was to be of the proletariat against the propertied classes, the bourgeoisie or Capitalists. The equality preached by the French Revolution was the abolition of legal privileges; the equality desired by the revolutionary proletariat was economic.

⁴ Lacordaire, *Letters to Young Men*, p. 34.

⁵ M. Beer, *Social Struggles and Thought*, pp. 60-66.

Yet if we distinguish 19th century revolutions by a social character, we must not confuse the distinguishing mark with the whole movement. The history of revolution in the 19th century is larger than the history of Communism. Though Communism is a recognizable factor during the whole period it seemed a minor factor, except during the Paris Commune, until the seizure of power by the Bolsheviks in Russia in October 1917. Revolutions in the 19th century were political, national and religious before they were social. In the first half of the century the chief disturbing factors were nationality and Liberalism. The Congress of Vienna left Ireland under England, Belgium under Holland, Poland under Russia, Greece under the Turks and the better part of Italy under Austrians. Historians, like other human beings, are prone to worship the accomplished fact, and we are now disposed to regard the national movements in the 19th century as justified wherever they were successful, and as natural and inevitable simply because they took place. But the historian is bound to remember that nationalities under alien rulers were not revolutionary before the 19th century. At the beginning of the 17th century England imported a Scotsman to be its king, and in those days the English regarded the Scots as being as foreign as the French; towards the end of the 17th century the English imported a Dutch king and early in the 18th century they brought over a German from Hanover who could not speak English. His son who succeeded him on the throne was foreign-born and was married to a foreign lady. In the 19th century the consorts of Queen Victoria and of King Edward VII were foreigners before marriage. Foreign blood in the reigning house is still accepted quite easily amongst ourselves, being sanctioned by a long tradition.

It may be that foreign blood in the royal house is accepted so easily because royalty now only reigns and does not govern, and this may lead us to the suggestion that foreign rulers were so frequently acceptable before the 19th century because government then meant much less than it does with us to-day. We are very much more governed in our democracies than were the populations under the 18th century despotisms. Except that they had to pay taxes for the king's wars the masses of the people were hardly affected by the legislative powers of the old monarchies.

The rise of nationalism in the 19th century is connected with the rise of parliamentarism at the expense of monarchy. Ireland revolted much more against the parliamentary union with England than she had ever done against the union of the crowns of England and Ireland. The very reason of parliament is to be representative and a foreign parliament is by definition unrepresentative. On the other hand there had to be a general feeling of nationality before the people could be interested in a national assembly such as a parliament. Napoleon had been overpowered by nationality both in Spain and in Germany, yet it was only the invasion of the foreigner that could make Spaniards and Germans forget for a time their localisms and regionalisms. A self-styled Cortes or parliament had existed in Spain during the Napoleonic wars, but when Ferdinand returned from exile the multitudes in the streets greeted him with the cry: live the *absolute* king, and the parliament was swept away. The Carlists in Spain were the stoutest absolutists, but they were equally insistent on the maintenance of the Basque *fueros*, local privileges that no national government could violate. In 1817 the king of Prussia sent commissioners throughout his dominions to find out if a national representative assembly was wanted. He found it was not wanted, though there was a desire for the provincial assemblies to which the people had been accustomed. One of the commissioners wrote: « The notion of belonging to a great State is strange to a great number of Prussia's subjects. »

In the early 19th century the majority of the population of all countries were peasants, unable to read; they seldom travelled far from their villages; they knew of nothing except their local and personal affairs; they were not politically minded and they were indifferent to the slogans of democracy and Liberalism. The party called Liberal in France in 1816 secured the enactment of an election law which gave votes to 100,000 out of a population of 28 millions. The Conservatives, who leaned more to royal absolutism, favored a far more democratic franchise, which would have given the vote to 2 millions of people; they would have given the vote to the peasants, but the Liberals objected to peasants having votes because peasants were too conservative⁶! Liberalism in France at that period was not democratic; it represented the views and interests of the Capitalistic class only. The same was true of England; the Reform Bill of 1832 passed by the Whigs gave the vote to the middle classes; the town workers did not get the vote until 1867, when it was given to them by the Tories.

Even British Canadians have been known to show a certain apathy towards the working of political institutions. The Constitutional Act of 1791 which divided Upper and Lower Canada was accompanied with the gift of a Representative Assembly, but to the first meeting of the Assembly of Upper Canada, summoned at harvest time, only seven out of the twenty-one members found leisure to come⁷.

The writing of the history of the 19th century has been made misleading by the use of party labels, slogans and catchwords. Monarchical retention of sovereignty against parliaments is called absolutism, while parliamentary government, in contrast with monarchy, is called Liberal. But parliaments can be just as absolutist as monarchs, that is to say they can hold themselves unrestricted by limitations of moral right and historical precedent. The revolutionary Liberalism of the 19th century was in fact characterised by a tendency towards absolutism, towards the absolute State which is the secular foe of human freedom. The old monarchies of Catholic Europe, in their worst days, which were the 18th century, were not absolute in theory. The French monarchy was as absolute as any, yet there were fundamental laws of the kingdom which the king was bound to respect; there were the powers of the States General and of the *Parlements*; there was the exclusion of the military power from civil administration and there was the jurisdiction of the courts in cases where the king was a party; and there was the immovability of judges from office⁸. It is true that these safeguards against arbitrary rule had fallen largely into decay, but even as relics they testified to the ancient rule of constitutionalism. Medieval monarchy was essentially constitutional, limited and conditional. The king was under law, he was bound by oaths made at his coronation and by the rights of established institutions, the Church, the Lords, the Commons, the Guilds, the chartered municipalities and by customs and traditions which had the force of law though unwritten.

In the best of times practice was below the ideal and in the 18th century old institutions had become anachronistic, feeble and corrupt. There was dire need of reform, and in its first stages the French Revolution represented a unanimous national demand for reform and the abolition of abuses. Wordsworth and the Lake Poets in England who at first exulted in the Revolution and later recoiled, disillusioned and horrified, to become advocates of Conservatism, can easily be defended against the charge of apostasy. The best minds of Europe in the early 19th century were in re-

⁶ *Cambridge Modern History*, Vol. X, p. 49.

⁷ *Cambridge Modern History*, Vol. X, p. 689.

⁸ J. De Maistre, *Considérations sur la France*.

action against the 18th century philosophy from which had issued the Revolution. Coleridge in England, Joseph de Maistre in France, Haller in Switzerland, Gorres in Germany were writers of the first importance who gave a philosophical theory to the Conservative reaction. What is more interesting, though less generally recognized in the history books, there were Catholics of most orthodox faith and purest religious zeal who were authentic Liberals, adopting even at the time of the Conservative reaction what are now recognized to be the best elements in Liberalism. Joseph de Maistre had stigmatized the French Revolution as satanic. He said the Revolution was an event unique in history because it was evil in root and branch and essence, it had no redeeming element, it was the extremest degree of corruption known, it was the purest impurity! The invective of Joseph de Maistre was the philosophy of the intransigent Royalists for the whole of the 19th century, and it is not extinct to-day. But against Joseph de Maistre must be set Lacordaire of a later and wiser generation, who said:

« For the Revolution to be understood it must be regarded as having two poles, negative and positive, one that destroys, another that constructs. On its negative side all is atrocity. We see the overthrow of an ancient and splendid society, spoliation, proscription, assassination; we see a good king dead on the scaffold, and over these crimes, as their everlasting personification, the figures of Robespierre and Danton. But is that all there is to be seen? Has the Revolution been only the delirium of a tempest and a deluge of blood? If that were so we would not still be speaking of it as a power, it would be something past, like a Marius or an Attila, leaving nothing but a tragic shadow. Yet the Revolution lives. Having been the contemporary of our fathers it is already the contemporary of our posterity. The Revolution has drawn the lines of French territory, its armies defended France against Europe, its laws, enacted sixty years ago, regulate our social life. It cast down and raised up our princes. Whether hated or loved it inspires those who believe themselves its enemies, and all uphold its throne, even those who would destroy it. Such a power cannot be explained merely by crime; it can be explained only by ideas. If the Revolution had been only a crime it would have perished at the scaffold of Louis XVI⁹. »

Lacordaire goes on to say that the Revolution brought to new life three ancient ideas: equality for all and privilege for none before the law, religious liberty in the sense of respect for all forms of worship not immoral, and political liberty secured by representative assemblies collaborating with the sovereign. The Revolution is not to be judged only by the events between 1789 and 1800, between Mirabeau and the First Consul, but to it belong the Concordat of 1801, the Charters of 1814 and 1830, the Constitution of 1848 and that which prevailed when Lacordaire was speaking, in 1854. The Revolution, he said, is the modern spirit and to that spirit religion had much to be grateful for. The modern spirit gave liberty to the Church in England and North America, and in France the 19th century had given the Church glorious intellectual conquests which contrasted consolingly with the dominance of infidel thought in the 18th century.

Non-Catholic historians make too much of Lamennais in their treatment of the Liberal Catholic Movement. That movement did not end with the condemnation of *L'Avenir* and the apostasy of the original leader. Lacordaire, Montalembert, Frederick Ozanam, Clérel de Tocqueville and many others kept alight the torch which has never been extinguished. It was not in France that the Liberal, and more than the Liberal, the Democratic Catholic Movement started and showed that Catholicism could live

⁹ Lacordaire, *Discours sur la Loi de l'Histoire*, in *Œuvres de Lacordaire*, Vol. V, p. 290.

with modern liberties and turn them to its own victory. It was Ireland that won Catholic Emancipation for herself and the Catholics in Great Britain, and as the Irish people won religious liberty for themselves by their exertions, they won it for the Catholics of other countries by their example. Daniel O'Connell was the great leader and model to whom Lacordaire and Montalembert looked for inspiration. The Catholics of Belgium and Poland entered on their heroic struggles for national and religious freedom through his encouragement. Speaking here on the North American Continent, I need recall nothing more to show that Catholics did not everywhere base their politics on a union between throne and altar and sigh for the resurrection of an ancient regime. The Church has shown that where she is given liberty, she can flourish without privilege.

What we see as Liberalism, so-called, in France and Europe, we see as Individualism in England, and this is its more essential character. England had attained political liberty a century before France, and in the early 19th century England had Whigs and Tories and Radicals and Socialists, but no Liberals. The political use of the word Liberal originated in Spain and from there spread to France where it was applied to the party standing for parliamentary government against royal prerogative. The issue between king and parliament was incidental to a particular stage of political development in a particular country. Besides the political development was a social and economic development; there was the new economic importance of capital and of the Capitalist class in France, England, Holland, Belgium and, somewhat later, in Germany. The political parties particularly representing Capitalistic interests are called Whig here, Radical there, Liberal in another place, but these are political terms inadequate to express their full significance. It is helpful to use the term Individualism to describe the attitude and policy of the new ruling class. Free competition! Equal rights for all! A fair field and no favor! Every man for himself! *Laissez faire, laissez passer, laissez aller*. These were the slogans of Individualism; they were slogans of men confident in their own strength; they were the slogans of the strong and they boded ill for the weak. The philosophy of Utilitarianism fitted the policy of Individualism like a glove to the hand. Self-interest was the motive of all action; a man was the best judge of his own interest; by each man pursuing his own interest the greatest good of the greatest number would be secured. Therefore leave men free to trade and work as they saw fit, to make their own bargains without interference from the State, whose only function in economics was to see that bargains were strictly kept!

The creed of Individualism, or Economic Liberalism, had its triumph in the 19th century; it could adopt as its own the revolutionary slogans of liberty and equality; it did necessary work in sweeping away obsolete privileges and restrictions on trade. But Individualism meant also the destruction of the ancient institutions that had as their purpose the social security which is the aim of so much legislation to-day. Individualism caused the dissolution of social relations other than those based on contract; it meant no social bonds except what Carlyle called the cash nexus. Economic Liberalism meant delivering the economically weak to the mercies of the economically strong, and the strong were told that the pursuit of self-interest was Nature's own law.

There is no need for me to tell of the horrible conditions resulting from the new Capitalistic system in the first half of the 19th century. Riches and poverty grew side by side as never before in Christian history. Revolution was in the air. On the Continent of Europe there were the various political and national uprisings; the Freemasons and Carbonari set the fashion of secret conspiratorial societies. It is no wonder that in the working class, exploited as it was by the Capitalists, there were men who listened to plans for the overthrow of Capitalism and the establishment of Communism.

There were Communists before Marx, but it was he who gave the scattered groups of dreamers and conspirators a common programme, a fundamental philosophy and an international organization. He turned against Capitalism and materialistic Liberalism its own weapons. Revolution had made political liberty; another revolution would make economic liberty; the bourgeoisie had overthrown monarchy and feudalism; the proletariat would overthrow the bourgeoisie. The *Communist Manifesto*, published early in 1848, was followed in that very year by attempts at revolutions in many countries, but the *Manifesto* was not the cause of the outbreaks; it was itself but one expression of the widespread revolutionary thought and feeling. A mere street riot in Paris in February 1848 was sufficient to cause the downfall of the monarchy and, as the Provisional Government well knew, the mere substitution of a republic for monarchy was not enough to satisfy the workers of Paris. The workers wanted bread, and to satisfy them the Provisional Government set up the National Workshops which were a somewhat ambitious form of relief work for the unemployed. The Provisional Government was succeeded by the elected National Assembly, dominated by the peasant vote, which decided to stop the relief work. Then started the June Days of Red revolt in Paris. 10,000 workers were under arms and there were 4,000 barricades. The rebels were defeated after dreadful slaughter on both sides, and this set back the cause of revolution and Communism in Europe for twenty years. The events of the June Days repay careful study. The uprising was undoubtedly Communist; the leaders were ruthless, professional revolutionaries, but their followers, who fought bravely and fiercely, were poor working men who deserve pity rather than blame. The historians condemn the rebels, as historians always condemn failures, but we have some precious, first-hand evidence about them in the writings of Frederick Ozanam who, through his work in the St. Vincent de Paul Society, knew the Paris working classes very intimately. Ozanam served in the National Guard during the fighting and it was on his advice that the saintly Archbishop of Paris went on a mission of peace to the rebels and met his martyrdom, after reciting the words « the good shepherd giveth his life for his sheep ». Ozanam tells how the workers were made desperate by distress and how they followed bad leaders because they were given no good ones. Ozanam appealed to the clergy not to stay in the midst of the pious people who sought their ministrations, but to go out and seek the sheep that were lost. It was not a case of leaving the ninety-nine just to save the one lost, but rather to save ninety-nine lost against one in the fold¹⁰.

Ozanam was not heeded. Reaction held sway. The scare given to France by the June Days led to the crowned dictatorship of Louis-Napoleon, who gave the country order and security, or at least what the Conservative classes fancied were order and security and prosperity. In 1870, the Empire of Napoleon III crashed to ruins under the shock of Prussian arms and a few months later the world was horror-stricken by the Paris Commune. The memoirs of an illustrious French Catholic layman, the Comte de Mun, are eloquent of the stupefaction of good, religious, patriotic Catholic Frenchmen at finding that their fellow-countrymen and, as they thought, fellow-Catholics were capable of actions like those of devils from hell. To blame bad leaders and wicked propaganda was not, as the Comte de Mun says, to give an adequate explanation of the upheaval. The explanation had been given by Ozanam and it had been ignored and forgotten. The sheep that were lost had not been sought for. The union of throne and altar during the Third Empire had not made France a Catholic nation.

¹⁰ Kathleen O'Meara, *Life of Frederick Ozanam*, Ch. XXII.

Karl Marx spent most of the time between the June Days of 1848 and the Commune of 1871 in the Library of the British Museum, working out abstruse theories of the final collapse of Capitalism. He did what he could in the way of agitation and propaganda and revolutionary organization, but with little success as long as trade was good. It was only in time of economic depression that revolutionary propaganda met with much response. During the Franco-Prussian war the International was active and Marx's hopes rose high at the Paris Commune. He saw the defeat of the Commune and the wave of reaction against all Radicalism which then spread over Europe. Yet he did not falter in his belief that the real revolution would come some day, and he was careful to study the experiences of the Commune and put on record its lessons both of guidance and warning for revolutionaries in the future.

Hope deferred maketh the heart sick and in the nineties, when Marx was dead, Socialists of all countries who professed Marx's doctrine had begun to despair of revolution or to think that Socialism could be achieved without it. There was then the Marxist schism between orthodox and revisionist, revolutionist and reformist. Only in one country were the revolutionaries the majority in the Marxist ranks. That country was Russia where the iron resolution and unwearrying energy of Lenin kept the majority to the traditional Marxist line. Russia was a backward country economically and, according to Marx, Communism could come only after the full development of Capitalism. It is one of the ironies of history that the great practical triumph of Marx was his theoretical refutation. When Lenin carried through the October Revolution of 1917, he did not dream of establishing Communism in Russia except as part of the World Revolution. He was sure that Germany would follow Russia in revolution and the trained personnel and high technique of the more advanced country would be placed at the disposal of the more backward.

Lenin was mistaken about the World Revolution, but he maintained the revolution in Russia and theoretical mistakes do not count much against practical success.

It is not difficult to change theory and make it square with the accomplished fact. Stalin has become the orthodox spokesman of Marxist orthodoxy and he explains that revolution now does not depend on the maturity of the conditions in a particular country, because Capitalism has now reached the stage called imperialist: the different countries are linked in a Capitalist chain and the chain may be broken at the weakest link. Tsarist Russia was a weak link and revolution was able to break it. It is interesting to read an attempt by Stalin to apply his theory in forecasting the future as well as in explaining the past. Speaking in 1924, he said:

« Where in the near future will the chain be broken next? Once more, precisely where it is weakest. It is not impossible that this may be in India, for example. Why? Because there we find a young and militant revolutionary proletariat which has an ally in the shape of the national liberation movement, unquestionably a very important and powerful ally; because in that country the revolution faces a notorious enemy, a foreign imperialism, devoid of all moral authority and deservedly hated by the oppressed and exploited masses of India.

« It is just possible that the chain will be broken in Germany. Why? Because the factors which are at work in India, for instance, are beginning to become operative in Germany as well ¹¹. »

Stalin is as poor a prophet as was Marx, but it is much more realistic to anticipate revolution from political weaknesses than from economic development. The

¹¹ J. Stalin, *Foundations of Leninism*, p. 35. (This page reference is to an edition published in 1934 as a *Tenth Anniversary Edition*, by International Publishers, New York.)

theory of economic determinism has been demolished by the history of the last century. Man is master of his fate; wise government can by means of policy direct the course of economic evolution in safe channels. As a rule a regime is not overthrown by revolution unless it deserves to be overthrown, unless it has weakened itself by errors and sins until it is unable to stand against a violent challenge to its authority. Recent history establishes the supremacy of political over economic factors. A nation esteems its life more than its meat, and a government that is honest and competent can obtain almost unlimited sacrifices from a people when necessary to safeguard things that men hold dear. But when a government shows incapacity to govern, lack of courage in meeting the challenge of subversive forces, and when it has a reputation for graft and self-seeking, so that good men do not think it is worth fighting for, those in charge of the Ship of State can hope only for calm weather, for they will never make port in a storm.

Revolution depends on two factors: on rebels being sufficiently strong and government being sufficiently weak. Put in this way it sounds a mere platitude. Let us say a little more: revolution depends on the existence of a will to revolt, on the vigor and success of revolutionary propaganda and preparation, and on the failure of the government to keep the revolutionary movement in check and the healthier elements in society devoted to the maintenance of the established order. The success, even the outbreak of a revolution, argues a lack of statesmanship in those responsible for rule. Stalin quotes a most pregnant passage from Lenin's pamphlet on *Left-Wing Communism*:

« The fundamental law of revolution, confirmed by all revolutions and particularly by all three Russian revolutions in the twentieth century, is as follows: It is not sufficient for revolution that the exploited and oppressed masses understand the impossibility of living in the old way and demand changes; for revolution it is necessary that the exploiters shall not be able to live and rule in the old way. Only when the 'lower classes' *do not want the old*, and when the 'upper classes' cannot *continue in the old way*, then only can revolution be victorious. The truth may be expressed in other words: revolution is impossible *without a national crisis affecting both the exploited and the exploiters*. (My italics. J. S.) It follows that for revolution it is essential first, that a majority of the workers (or at least a majority of the class-conscious, thinking, politically active workers) should fully understand the necessity of revolution and be ready to sacrifice their lives for it; secondly, that the ruling classes be in a state of governmental crisis which draws even the most backward masses into politics, . . . weakens the government and makes it possible for the revolutionaries to overthrow it rapidly ¹². »

Since Lenin wrote those words the tactics of Communism have always been first to weaken the authorities they would later overthrow. They tried these tactics in the British Labour Movement and the American Federation of Labor and were expelled by the organizations whose leaders understood these tactics only too well; they were the tactics in Spain during the Popular Front regime. When a government is incapable of governing, the time for revolution has arrived. But the Communists have made a discovery for which Marx failed to prepare them and even Lenin failed to perceive it. The revolution that comes may be anti-Communist instead of Communist. In Spain the revolt under General Franco forestalled a Red revolt. The first example of preventative revolution was in Italy in 1922, when the Fascist Revolution was achieved. There is controversy as to whether Fascism was necessary to save Italy from Bolshevism.

¹² J. Stalin, *Foundations of Leninism*, pp. 43-44.

but it cannot be disputed that Italy had fallen into scandalous and dangerous disorder through Labour troubles, that the parliamentary governments showed themselves disgracefully feeble and that they failed to enforce law against either Reds or Blackshirts; the Fascists got growing favor and support from the conservative classes because they fought the Reds who were a menace to the country, and if it had not been for the widespread public belief that Fascism was needed against Bolshevism, the extraordinary rise of Fascism would not have been possible.

In Austria the stranglehold of the Reds on Vienna, the capital, the example of Russia and the constant propaganda of revolutionary ideas by the Communists led to the formation of the Heimwehr, a private army. The Nazi movement in Germany was an imitation of Fascism and its growth was largely due to its exploitation of public fears, whether rational or irrational, of Bolshevism. All the Fascism in the world is due to the fear of Communism, though it may be that in some cases Communism has been made a bogey and was not such a serious danger as it was represented to be. Revolution breeds revolution and not the least of the evils that the Moscow dictatorship, with its international propaganda, has brought on the world, are the other dictatorships, anti-Communist though they be.

The historical period here reviewed gives no warrant for any kind of fatalistic determinism, either the complacent optimism of those who are assured « it can't happen here » or the defeatist pessimism that the final issue must be fought out between Fascism and Communism or the Marxist faith that a proletarian revolution is inevitable. The armed Communist revolt succeeded in Russia, but armed Communist revolts took place and were crushed in Germany, Poland, Austria, Hungary, Finland, China and a number of other countries. The French and English-speaking democracies have withstood the World War and the Great Depression and twenty years of subsidized propaganda and plotting by Moscow and the Comintern. We are encouraged by this history to believe that with the help of God and fidelity to His Law we can save Christian civilization from the worst menace it has known since the Muslim conquests; we can save not only religion, and the family, and property, and constituted authority, but also those liberties of the subject, opposed to the Totalitarian State, which are the creations of Christianity and an integral part of the Christian political tradition.

Henry SOMERVILLE.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Fr. VALENTIN-M. BRETON, O. F. M. — *Novissima. Retraite préliminaire*. Montréal, Librairie Saint-François. In-12, 205 pages.

C'est dans un but tout à fait apostolique que l'A. essaie de rapprocher les grandes vérités, les sujets habituels des retraites, de l'enseignement scripturaire et théologique: autrement elles ont cet inconvénient très grave de rebuter des âmes sincères, capables de hautes vertus et d'ardente générosité, en ne leur laissant apercevoir le christianisme que sous l'aspect décevant d'une préparation terrifiée à la mort, quand ce n'est pas sous le jour erroné qui tombe d'un ciel théâtral ou qui monte d'un enfer puéril, également impensables à des esprits cultivés. On trouvera donc dans ce livre les sujets ordinairement proposés dans les retraites; ils sont présentés sous forme de considérations destinées à une lecture attentive. La mort, le jugement, la rétribution constituent la partie centrale. La première montre d'abord la nécessité de maintenir un équilibre normal entre la culture religieuse et l'humaine, puis, dans trois conférences, comment le problème religieux est posé pour l'homme et comment il est résolu par Dieu. La troisième partie traite de la vie chrétienne.

A.-M. C.

* * *

Dom CHARLES POULET. — *Histoire du Christianisme. Temps modernes*. Fascicules XIV-XVII. Paris, Gabriel Beauchesne, Editeur, 1937-1938. In-4, pages 1-528.

En l'espace de quelques mois, quatre fascicules viennent de s'ajouter aux deux premiers tomes de cette superbe *Histoire*. C'est louer tout de suite la générosité, ou le sérieux, comme on voudra, qui alimente, pour ainsi dire, à jet continu, la composition de cet ouvrage. Il n'est que juste d'en féliciter l'auteur.

Félicitations d'autant plus sincères qu'elles se dégagent d'une conviction arrêtée sur la qualité remarquable de l'œuvre. Nous avons déjà dit notre admiration pour les périodes que couvrent les deux tomes précédemment parus (cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 7 (1937), p. 511-512). Ici, rien à retrancher. Bien davantage; l'allure particulièrement vivante du récit se fait de plus en plus captivante à mesure que se succèdent les tableaux historiques. Il y a des pages — et elles ne sont pas exceptionnelles, loin de là — qui sont un véritable régal pour l'esprit, répondant avec un rare bonheur aux exigences du vrai et du beau. Bref, nous voudrions être compris en nous résumant de la sorte: voilà du travail intelligent.

Avec le fascicule XIV l'auteur nous introduit dans la période des *Temps modernes*. Laissons-nous se trahir une légère hésitation? Puisqu'il faut parler haut, pour quoi donc n'avoir pas prolongé l'histoire du moyen âge jusqu'à la Réforme, voyant en celle-ci le véritable milliaire des temps modernes? On reconnaîtra tout de même que

D. P., en ceci, est demeuré tout bonnement fidèle à la division jadis proposée dans son *Histoire de l'Eglise*. Et pour autant, on inclinera à croire que la table de ce manuel fournit la réponse à notre question, puisqu'en réalité l'histoire du moyen âge s'y poursuit jusqu'aux débuts du XVI^e siècle, en dépit de la rubrique générale insinuant le contraire. Dans une *Histoire du Christianisme* pareils détails, plutôt techniques, perdent sans doute de leur importance. Aussi, n'éprouvera-t-on, en définitive, aucune difficulté sérieuse à adopter les divisions de l'auteur.

Par contre, nous oserions insister quelque peu sur ce qui semble, à notre humble avis, une déficience plus ou moins appréciable dans un ouvrage « dédié au séminariste et à l'humble vicaire, à l'homme du monde et au professeur, au religieux et à la moniale » (cf. *Préface* du fascicule XIV). Puisqu'en effet l'on s'adresse à la généralité des lecteurs et qu'on le fait avec une loyauté admirable, il est de première importance de fournir, en substance, bien entendu, la réponse aux doutes qu'une franche exposition des faits peut faire naître dans les esprits. On trouve, par exemple, dans le fascicule XIV, présentées avec le talent que l'on sait, l'histoire de la papauté d'Avignon et celle du Grand Schisme d'Occident: deux épisodes bien caractéristiques de cette décadence qui annonce la ruine prochaine des institutions médiévales. Il est difficile, pensons-nous, de trouver résumé plus enlevé du sujet. Mais pourquoi n'avoir pas souligné davantage, oh! il n'était pas nécessaire d'y insister longuement, les principes régulateurs des points délicats, telles la légitimité d'une seule série de pontifes, la véritable portée des fameux décrets de Constance, etc. Certes, une *Histoire du Christianisme* n'est pas un examen critique des positions doctrinales. Encore faut-il suffisamment armer l'esprit contre les doutes qui l'assaillent, nous allions dire: infailliblement, à la lecture de tel ou tel épisode humainement malheureux et lui permettre ainsi de suivre le courant de l'orthodoxie dans le tumulte des rivalités.

Nous voudrions, en terminant, préciser le sens de ces remarques. Remarques, disons-nous, mais nullement restrictions à la profonde admiration que nous professons pour l'auteur d'une pareille *Histoire*. Il ne suit pas de là qu'on ne puisse se prononcer, avec le même courage, sur les qualités et les imperfections d'une œuvre. Et nous n'hésitons pas à mettre au premier rang, parmi les productions du genre, l'*Histoire du Christianisme*, de Dom Charles Poulet. Autant dire: sa supériorité. Que le lecteur en juge par lui-même. Il ne sera pas déçu.

M. B.

* * *

J. BRUGERETTE. — *Le Prêtre français et la Société contemporaine*. III. *Sous le régime de la Séparation. La reconstitution catholique*. 1908-1936. Paris, P. Lethiel-leux, Libraire-Editeur, 1938. In-8, VI-793 pages.

M. Brugerette achève avec ce volume sa monumentale étude sur le prêtre français depuis 1815. En huit cents pages touffues, il raconte l'avant-guerre, les années tragiques et l'après-guerre. Mêmes qualités que dans le deuxième volume (cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 7 (1937), p. 514-515): documentation abondante, usage fréquent de l'anecdote, récits bien conduits, style et langue d'un écrivain authentique.

Quant au fond, ce serait tout un volume qu'il faudrait pour discuter chacun des points qui, nous semble-t-il, mériteraient d'être examinés. Non que la présentation des faits soit matériellement inexacte, mais c'est leur éclairage, si je puis dire, qui me paraît sujet à réserves. Déjà dans le second volume, on constatait cet éclairage qui donne au lecteur l'impression que tous les maux de l'Eglise viennent de la maladroite intransigeance de ses plus zélés défenseurs. Ici il s'étale soit à propos de l'américanisme, soit surtout à l'occasion du modernisme et de l'affaire de l'*Action française*.

Dans sa préface, l'auteur déclare ne vouloir porter de jugements « qu'en s'efforçant de se vieillir d'un demi-siècle, selon le conseil de Voltaire, c'est-à-dire en écrivant, autant que possible, comme s'il n'était pas le contemporain des événements... dont il a été parfois *plus que le spectateur* ». Pour rien au monde je ne voudrais jeter le moindre soupçon sur la parfaite sincérité de cette déclaration; malheureusement force nous est de constater, en fermant le livre, que l'effort réalisé n'a pas toujours été couronné de succès.

La bête noire de l'auteur, ce sont les « intégristes » présentés comme des « extrémistes bien connus pour leur zèle à se montrer... plus catholiques que le Pape ou plus royalistes que le Roi », « polémistes hargneux », « chercheurs d'hérésies », et j'en passe. Qu'il y ait eu, dans les controverses d'avant et d'après-guerre, des maladresses, des excès de zèle et même dans des cas individuels de basses vengeances personnelles, cela est certain. Qu'il faille regretter les suspicions qui atteignirent un P. Lagrange ou un M^{gr} Batiffol, personne ne le contestera. Mais de là à dire que la joie des antimodernistes était de « trouver une nouvelle hérésie » (p. 304), à laisser croire que ce sont eux qui inventèrent le spectre de l'américanisme pour le faire exorciser par Léon XIII (p. 173-193), à donner l'impression que ce sont leurs attaques méchantes qui ont occasionné certaines défections retentissantes, à déclarer qu'en 1924 ils se faisaient les « alliés du Bloc des Gauches contre la Nonciature » de Paris (p. 654), il y a un abîme que jamais un auteur impartial n'aurait dû franchir! Et cela d'autant moins que parmi ces « intégristes » se trouvaient les défenseurs les plus authentiques, les plus sincères et les plus désintéressés de l'Eglise: les cardinaux Dubillard, de Cabrières et Billot, M^{gr} Turinaz, les abbés Delassus, Gaudreau et Charles Maignen¹, pour ne nommer que des défunts. Que si l'on veut se rendre compte du pourquoi de cette atmosphère que l'on respire tout le long de l'ouvrage, c'est à la page 247 qu'on le trouvera. L'auteur vient de raconter (p. 239-241) la brève histoire de l'hebdomadaire lyonnais *Demain* et de l'« Ecole de Lyon » qui gravitait autour de cette revue; il ajoute: « A cette école, où tous n'étaient pas modernistes, se rattachait encore l'abbé Brugerette, notamment par la conférence qu'il avait donnée, le 22 novembre 1904, sur les *Orientations de la pensée religieuse à Lyon*, et d'autres publications animées du même esprit libéral². »

¹ Du P. Charles Maignen, qui est mort en ces derniers mois, le cardinal Vivès y Tuto, préfet de la Sacrée Congrégation des Religieux, disait, en 1907: « Le P. Maignen a rendu un des plus grands services à l'Eglise. C'est lui qui a démasqué le modernisme. Il a eu le courage de dénoncer l'américanisme; puis il dévoila Loisy et nous montra les ravages de la grande hérésie. » Celui qui ne connaîtrait ce grand religieux que par le livre de M. B. s'en douterait-il?

² Cela aidera à comprendre comment M. B. a pu écrire sur, ou plutôt contre le cardinal Billot l'injuste et injurieuse note de la page 699. On ne saurait que regretter la position prise par l'éminent théologien dans l'affaire de l'*Action française*; mais est-ce là une raison pour oublier toute une vie de sainteté et de dévouement à l'Eglise? Plus d'un pensera que si cette note avait pour auteur un « intégriste » et pour victime un « libéral », M. B. l'aurait qualifiée comme nous venons de le faire. Et il aurait eu raison!

Nous ne pouvons laisser passer non plus, sans protester énergiquement, l'insinuation de la page 652 où l'on parle de certains « principes politiques qui régnaient au Séminaire Français de Rome », et que M. Herriot trouva exprimés dans une brochure où étaient publiées des conférences théologiques composées par des prêtres, docteurs en théologie, quelques mois plus tard. Ces doctrines qu'après M. Herriot M. B. appelle « des principes politiques », on les expose dans n'importe quel séminaire du monde catholique dans les cours de droit public de l'Eglise, et les conférences, préfacées par l'actuel secrétaire de la Commission biblique, le R. P. Frey, ne faisaient que répéter l'enseignement des derniers papes et du jésuite Cappello.

C'est cet « esprit libéral », opposé par l'auteur à « l'esprit intégriste » (pour me servir de ses formules), qui empêchera que cet ouvrage soit regardé par tous comme l'histoire objectivement vraie de ce dernier tiers de siècle. L'étude de M. B. n'est — et ne pouvait être — que l'intéressant témoignage d'un homme bien renseigné, qui a dit simplement les choses comme on les voyait du côté de la barricade où il se trouvait. Et pour cela même ce volume constitue un jalon important dont il sera impossible à l'historien futur de ne pas tenir compte dans le récit impartial de notre époque.

J. P.

* * *

Dom VIRGIL MICHEL, O. S. B. — *Christian Social Reconstruction*. Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1937. In-8, 137 pages.

Social thought among American Catholics has been stimulated in recent years by the exigencies of tensions in the economic sphere, the political field and the social order. A decade ago, one would have turned to the writings of Dr. John A. Ryan or of Father Haas, but there were few others preoccupied with this domain. Today we have *The Christian Front*, « a monthly magazine of social reconstruction » published at Villanova, *The Catholic Worker* edited and published from New York by Dorothy Day and containing Peter Maurin's *Easy Essays*. Until quite recently Father Coughlin's weekly review, *Social Justice*, issued from Royal Oak, Michigan. And these are but a few of the many Catholic journals and periodicals devoted almost exclusively to current social problems. These publications and the many books of kindred nature are symptomatic of an intensified awareness of the dilemmas which confront the Catholic citizen today. If the Marxists overemphasized the economic aspect of life, it is probably as true that the rest of us underestimated it. Until recently the great Encyclicals were largely studied with merely academic interest and *in vacuo*, as it were, even by Catholics.

The present work, whose sub-title reads « Some Fundamentals of the *Quadragesimo anno* », endeavors to get down to brass tacks by translating into practical policy the principles of the Encyclicals. The chapters are entitled : *Social Justice, Private Ownership, Wages and Labor, The Dictatorship of Finance, Socialism, The State and Economics, The Corporative Order and Social Regeneration*. There is an appendix on *The Common Good* and an index. The contents comprise lectures delivered before the St. Paul City Federation under the auspices of the Central Verein Institute of Social Study. In the first chapter the definitions of commutative, distributive, legal and social justice are compared and clarified. The abuses of capitalism are cited (pp. 10, 20, 126), but socialism and communism are, of course, also rejected as unchristian (p. 13). It should be an eminently useful book for study clubs. Sane and sound principles are capably presented.

D. C. O'G.

* * *

PAUL B. SEARS. — *This Is Our World*. Norman, University of Oklahoma Press, 1937. In-8, XI-292 pages.

The author of this interesting study of ecology from a humanistic sort of viewpoint wrote *Deserts on the March* in 1935. The latter was a study of the dust-storms of a few years ago and the present work has the same breezy and journalistic style. There are many works on pedology and the edaphic factors in national economy, studies of soil erosion and methods of conservation such as terracing, contour ploughing, etc., and books on phenology, economic geology and cognate disciplines, but most of these are technical, abstruse and abstract. This work by Sears, on the other hand, is a popu-

lar volume in simple, concrete and graphic style and with the human touch. There are sage observations on the futile attempts of our western, mechanical civilization to ignore nature and to exploit natural resources with extravagant waste. The eighteen chapters are divided into three parts: the pattern of inanimate nature, the pattern of living nature and the pattern of human cultures. Having the equipment of a practical naturalist, our author discourses philosophically about our habitat, environment or milieu, — *our world*. There is no index. D. C. O'G.

* * *

JEAN NARRACHE. — *Histoires du Canada. Vies romancées*. Montréal, Editions de l'A. C.-F., 1937. In-8, 129 pages.

Les soliloques rimés de Jean Narrache: *Quand j' parl' tout seul*, parus en 1934, avaient reçu du public canadien un accueil bienveillant, voire enthousiaste. On les apprit de mémoire, on les récita *con amore* à l'école, à la radio, sur la scène, un peu partout. On semblait goûter ces vérités du gros bon sens habillées à la Richépin. Succès d'auteur. Mérite du talent.

Avec ses *Histoires du Canada*, Jean Narrache a visiblement succombé à la tentation, alléchante il est vrai, de renouveler l'expérience qui lui valut un rayon de célébrité. Serait-il aussi heureux? Pourrait-il compter sur son étoile? Celle-ci le trahirait-elle? . . . Les vers ont disparu; la prose a repris ses droits. Le soliloque a fait place au dialogue. Baptiste ne parle plus avec soi-même; il converse, la nuit, avec des personnages historiques d'outre-tombe. Il rencontre Jacques Cartier au parc Lafontaine; le sauvage Domagaya lui apparaît sur l'île Sainte-Hélène; en compagnie de Maisonneuve il prend le frais sur le toit de la *Sun Life* d'où l'ancien fondateur de Ville-Marie contemple une cité qui n'est pas celle que jadis il a rêvé d'établir. Et Jean Narrache profite de la candeur de ses chers revenants pour dire « les choses comme elles lui viennent; sensées, tant mieux; impertinentes, on n'y prend pas garde. Il use en plein de son franc parler. Je n'ai pensé de ma vie, ni avant que de dire, ni en disant, ni après avoir dit; ainsi je n'offense personne » (Diderot, cité par l'auteur).

En lisant ces *Histoires du Canada*, l'idée nous est venue plus d'une fois que Jean forçait son talent, que tout en s'excusant de ne point l'être, il était un tantinet malin; puis surgissait tout à coup le proverbe connu: « *L'esprit qu'on veut avoir gâte celui qu'on a . . .* »

Nous ne cachons pas notre regret que la langue de Jean Narrache, lorsqu'il fait de la prose, ait une trop grande affinité avec celle d'un certain Ladébauche. C'est pourtant bien l'auteur qui dit à Jacques Cartier: « Il y a des fois, on dirait que c'est malgré nous autres, que nous avons gardé la langue de Louis XIV. » Et ceci encore: « . . . notre âme française [il pourrait ajouter: et notre langue française], on en a tellement soin qu'on s'en sert le moins souvent possible, pour pas l'user » (p. 78-79).

Il est tout de même curieux que c'est lorsqu'il *parle tout seul* que Jean Narrache s'écoute le moins parler; alors, il est au naturel, il est ingénu, il plaît. Se met-il à converser avec d'autres qu'avec soi-même, on dirait qu'il perd contenance, et aussi de sa simplicité.

J.-H. M.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

Repertorium juridicum ecclesiasticum seu Curiae Romanae jurisprudentia universa, post editum Codicem Juris canonici (1918-1931) publici juris facta, cum canonum ac rerum omnium Indicibus locupletissimis (Editio altera diligenter recognita et aucta). Voir *Revue*, 3 (1933), p. 185*-186*. — *Repertorii ecclesiasticae jurisprudentiae Supplementum I (1932-1937)*. Romæ, Apud Ephemerides *Jus Pontificium*, 1932, 1938. In-8, 70, 19 et 5 paginæ.

L'Ecole sociale populaire. Montréal.

- | | |
|--|--|
| 284. <i>La Coopération économique</i> | Abbé Lucien BEAUREGARD
et Jean-Baptiste CLOUTIER. |
| 285. <i>Le Syndicalisme national catholique</i> | E. S. P. |
| 286. <i>La Malfaisance du capitalisme actuel</i> | Abbé Georges CÔTÉ. |
| 287. <i>L'Action catholique au Canada</i> | R. P. ARCHAMBAULT, S. J. |
| 288. <i>Le Problème rural</i> | Nos évêques. |
| 289-290. <i>Catéchisme de l'organisation corporative</i> | P. Richard ARÈS, S. J. |
| 291. <i>Lettre encyclique sur la liberté humaine</i> | S. S. LÉON XIII. |
| 292. <i>Jeunesse et politique</i> | Jean FILION. |
| 293. <i>Pour que vive notre français</i> | P. Gabriel LA RUE, S. J. |
| 294. <i>L'Action catholique et les religieuses</i> | R. P. ARCHAMBAULT, S. J. |
| 295. <i>Petit catéchisme d'éducation syndicale</i> | P. Richard ARÈS, S. J. |

L'Œuvre des Tracts. Montréal.

- | | |
|--|----------------------------------|
| 219. <i>L'Espagne dans les chaînes</i> | Gil ROBLES. |
| 220. <i>L'Expérience d'Antigonish</i> | Abbé Livain CHIASSON. |
| 221. <i>Le Saint Rosaire</i> | S. S. PIE XI et S. S. LÉON XIII. |
| 222. <i>Retraites pour collégiens</i> | Abbé A. MIGNOLET. |
| 223. <i>L'Impérieuse Mission de la jeunesse</i> | Roger BROSSARD. |
| 224. <i>L'Action catholique (II)</i> | S. S. PIE XI. |
| 225. <i>Congrès Eucharistique National de Québec</i> | R. P. Augustin GRONDIN, S.S.S. |
| 226. <i>Lettre sur le Communisme</i> | S. Exc. Mgr Georges GAUTHIER. |
| 227. <i>Le Bienheureux Pierre-Julien Eymard</i> | R. P. Léo BOISMENU, S. S. S. |
| 228. <i>Mémoires des minorités au Canada</i> | O. T. |
| 229. <i>La Vierge en Nouvelle-France</i> | R. P. Charles DUBÉ, S. J. |
| 230. <i>Congrès mondial de la Jeunesse</i> | E. S. P. |

La Collection Elgin-Grey, 1846-1852. Editée avec notes et appendices par sir ARTHUR G. DOUGHTY. Ottawa, J.-O. Patenaude, imprimeur, 1937. In-8, XX-1663 pages.

JAMES F. KENNEY. — *Rapport sur les Archives publiques pour l'année 1935*. Ottawa, J.-O. Patenaude, imprimeur, 1937. In-8, XXXII p. et p. 179-414.

GUSTAVE LANCTÔT. — *Rapport sur les Archives publiques pour l'année 1936*. Ottawa, J.-O. Patenaude, imprimeur, 1937. In-8, XXVI, p. et p. 415-615.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1938

Articles de fond

	PAGES
AUTEUIL (M. D').— <i>Pour une politique extérieure canadienne</i>	314-326
BOURGEOIS (C.), C. R., sénateur. — <i>Un conflit juridico-ecclésiastique</i> Professeur à l'Ecole des Hautes Etudes politiques.	166-183
CHARTIER (E.), chanoine.— <i>Promenade en forêt. La nuit en Amérique</i> Vice-recteur de l'Université de Montréal.	273-291
GARDNER (G.).— <i>Le Labrador—hier et aujourd'hui</i> Professeur à l'Université de Montréal.	220-240, 337-348
GAUTHIER (G.).— <i>Quelques Pierres de Doctrine, par Son Eminence le Cardinal Villeneuve</i> Archevêque coadjuteur de Montréal.	269-272
HÉBERT (J.), O.M.I.— <i>Hommages et gratitude</i> Recteur.	5
L'HELGOUAC'H (J.), O.M.I.— <i>Le don de force</i>	349-358
LOUIS-MARIE, O.C.R.— <i>Les mécanismes de l'hérédité</i> Professeur à l'Institut Agricole d'Oka.	442-455
MEUNIER (O.), O. M. I.— <i>La hiérarchie catholique et la politique</i> — <i>Le curé dans la hiérarchie de l'action catholique</i>	292-313 409-441
MORICE (A.-G.), O.M.I.— <i>La race métisse. Etude critique en marge d'un livre récent (suite)</i>	79-107
Membre de la Société historique d'Ottawa.	

PAGES

O'GRADY (D. C.)— <i>Conservative vs. Liberal</i>	327-336
Professor.	
PELLETIER (S.), O.M.I.— <i>Religion, personne et ordre social</i>	62-78
Professeur à la Faculté de Philosophie.	
PERBAL (A.), O.M.I.— <i>But et motif de l'apostolat mission-</i>	
Professeur à l'Institut scientifique <i>naire</i>	31-61
missionnaire de la Propagande.	
POULET (D.), O. M. I.— <i>Tous les hommes sont-ils fils de</i>	
Professeur à la Faculté <i>Noé? (suite)</i>	184-219
de Théologie.	
SIMARD (G.), O.M.I.— <i>Le Canada d'aujourd'hui et de demain</i>	141-165
Membre de l'Académie canadienne Saint- Thomas d'Aquin.	
THIVIERGE (E.), O.M.I.— <i>A la naissance du diocèse d'Ot-</i>	
Professeur <i>tawa (suite)</i>	6-30
à la Faculté des Arts.	
YON (A.), abbé.— <i>L'Ottawa vue par les Français depuis le</i>	
Membre de la Société <i>XVII^e siècle jusqu'à nos jours</i>	381-408
historique de Montréal.	

Chronique universitaire

par Henri Saint-Denis, O.M.I.....108-116, 241-246, 359-363, 456-462

Partie documentaire

Le plus grand problème actuel: l'accord du ciel et de la terre,
par le révérend père Georges Simard, o. m. i., doyen
de la faculté de théologie 117-121

Les universités catholiques, par le révérend père Georges Si-
mard, o. m. i., de l'Académie canadienne Saint-Tho-
mas d'Aquin 364-370

The Church and Revolution.

I. *The Political Revolution in the Sixteenth Century,*
by D. J. McDougall 463-469

	PAGES
II. <i>La révolution rationaliste au dix-huitième siècle,</i> par Henri Saint-Denis, o. m. i.	470-474
III. <i>Modern Revolution, by Henry Somerville</i>	474-483

Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

AMIOT (Paul), prêtre.— <i>De la Souffrance à la Joie. Pierre Vaudrel, Séminariste (1904-1924).</i> (H. M.)	257
ARON (Marguerite).— <i>L'Eglise et l'Enfant.</i> (L. H.)	248-249
BIERBAUM (R. P. Athanase), O.F.M.— <i>Pusillum. Courtes Méditations sacerdotales.</i> (A.-M. C.)	251
BOISMENU (Léo), S.S.S.— <i>Le Canada eucharistique.</i> (H. M.)	127
BRACALONI (P. Leone), O.F.M.— <i>Terres franciscaines.</i> (A.-M. C.) ..	254
BREMOND (Henri).— <i>Autour de l'Humanisme. D'Erasme à Pascal.</i> (S. P.)	129-130
BRETON (Fr. Valentin-M.), O.F.M. — <i>Novissima. Retraite préliminaire.</i> (A.-M. C.)	484
BRUCHÉSI (Jean).— <i>Histoire du Canada pour tous. Le Régime français. Le Régime anglais.</i> (L. T.)	130-131
BRUGERETTE (J.).— <i>Le Prêtre français et la Société contemporaine. III. Sous le régime de la Séparation. La reconstitution catholique. 1908-1936.</i> (J. P.)	485-487
CHARVET (Louis).— <i>Le Groupe d'Equipes. Memento pour les Chefs locaux.</i> (L. C.)	262
CHAUVIN (A.-Jos.).— <i>La Communion méditée au pied du très Saint Sacrement.</i> (H. M.)	251
CHOPIN (René).— <i>Dominantes.</i> (G. M.)	265
CLÉMENT (Lucie).— <i>Seuls.</i> (J.-A. T.)	263-264

	PAGES
<i>Contributions to Canadian Economics. Vol. VII, 1934.</i> (A.-L.-M. D.)	262
DAVIGNON (Henri).— <i>Bérinzenne.</i> (J.-C. L.)	134
— <i>Vent du Nord.</i> (J.-C. L.)	134
DE BONNIÈRES (Louis).— <i>Les grandes Guérisons de Lourdes. Figures de Miraculés.</i> (A.-M. C.)	127-128
DÉMARET (Dom Gaston), bénédictin de Solesme.— <i>Marie, de qui est né Jésus. 1^{re} Partie. Préparation. I. Maternité divine et Prédestination. II. L'Immaculée Conception. III. La Grâce de Marie.</i> (G. M.)	247-248
<i>Dernière Retraite du R. P. de Ravignan donnée aux Religieuses Carmélites, pendant le Mois de Novembre 1857.</i> (P.-H. B.)	125-126
DEUTSCH (Docteur Joseph).— <i>A propos de Thérèse Neumann. Où en est actuellement l'affaire de Konnersreuth? Réponse à Son Excellence Monseigneur J. Teodorowicz.</i> (V. D.)	256-257
<i>Direction de Conscience. Lettre à une Supérieure religieuse au sujet d'un Décret pontifical.</i> (J.-R. L.)	372
DRAGON (Antonio), S.J.— <i>Au Mexique rouge. Maria de la Luz Camacho. Première martyre de l'Action catholique.</i> (J.-H. M.)	254-255
DUPLESSY (Eugène).— <i>La Rosière de la Libre-Pensée.</i> (F. H.)	134
DUSSAULT (Abbé E.), D.D.— <i>Sept ans à la suite de saint Thomas d'Aquin pour l'Examen particulier.</i> (G. M.)	372
<i>Exspectatio Gentium. Pour répondre à leur attente.</i> (M. B.)	252
FALCONER (Sir Robert).— <i>From College to University.</i> (A.-L.-M. D.)	131
FATTINGER (Abbé Joseph).— <i>Recueil d'Exemples modernes.</i> (H. M.)	372-373
FAVRE (André).— <i>Luc.</i> (H. M.)	258
FOOT (Stephen).— <i>Ma Vie a commencé hier.</i> (J.-C. L.)	261

	PAGES
GENDRON (Rodolphe), O.M.I.— <i>Harmonie des Couleurs pour les Comménçants.</i> (R. S.-D.).....	263
GEREST (R. P. Régis), O.P.— <i>La Vie eucharistique.</i> (P.-H. B.)	247
GÉRIN (Léon).— <i>Le Type économique et social des Canadiens. Milieux agricoles de Tradition française.</i> (F.-X. M.) ...	261-262
GINGRAS (Ulric-L.).— <i>Du Soleil sur l'Etang noir.</i> (G. M.)	264
HERMANS (Francis). — <i>Mystique.</i> (V. D.)	249
HESSEN (Dr Johannes).— <i>Die Geistesströmungen der Gegenwart.</i> (V.-R. C.)	259-260
HUMPERT (R. P. Paul), O.M.I.— <i>Sanguis Martyrum! ... ou la Croix en Orégon.</i> (R. C.)	132
KÆNIG (Abbé J.).— <i>La Vierge de Lourdes, Lumière des Incrédules et Guide des Croyants.</i> (A.-M. C.)	253-254
LACOSTE (E.).— <i>Le P. François Picard, second supérieur général de la Congrégation des Augustins de l'Assomption, 1^{er} octobre 1831-16 avril 1903.</i> (P.-H. B.)	255-256
LAJAT (Dom Félix-M.), O.S.B.— <i>Petite Fontaine d'Amour.</i> (S. D.) ..	129
<i>La persécution religieuse en Espagne.</i> (J.-H. M.)	128
<i>L'Ascension d'une Ame. Yvonne (1914-1929). Souvenirs d'une Maman.</i> (H. M.)	258-259
LAURENT DE LA RÉSURRECTION (Fr.).— <i>La Pratique de la Présence de Dieu.</i> (H. M.)	250
LEGRAND (Abbé Emm.).— <i>Apôtres et Martyrs. Du bienheureux de Brébeuf au bienheureux Chapdelaine.</i> (H. M.)	256
LÉPICIER (S. E. le Card. Alexis-Henri-M.), O.S.M.— <i>Saint Joseph, Epoux de la très Sainte Vierge. Traité théologique.</i> (M. B.)	124
LESOURD (Paul).— <i>Histoire des Missions catholiques.</i> (J.-C. L.) ..	126-127

	PAGES
<i>Letters in Canada. 1936.</i> (F. B.)	131-132
<i>Lexikon für Theologie und Kirche.</i> (V.-R. C.)	122-123
LHANGE (Pierre).— <i>Le Moulin d'Hernani. Récits de Navarre et du Pays basque.</i> (L. C.)	135
MASURE (Eugène).— <i>L'Humanisme chrétien.</i> (S. P.)	259
MELANDER (Axel Leonard), Sc.D.— <i>Source Book of Biological terms.</i> (D. C. O'G.)	262
MICHEL (Dom Virgil), O. S. B. — <i>Christian Social Reconstruction.</i> (D. C. O'G.)	487
MILLY (Urbain).— <i>Zanzi.</i> (F. H.)	134-135
MONTIER (Edward).— <i>La Mort consolatrice. Nos morts nous voient, nous entendent, nous attendent.</i> (J.-C. L.)	125
— <i>Le jeune Homme riche (Appel à l'Apostolat).</i> (J.-C. L.)	125
MONTIGNY (Louvigny de).— <i>La Revanche de Maria Chapdelaine.</i> (P.-H. B.)	373-374
MORÇAY (Raoul). — <i>Nouvelle Histoire de l'Eglise à l'usage des Candidats au Brevet d'Instruction religieuse.</i> (E. T.)	126
MUGNIER (Abbé Francis).— <i>La Liberté de la Vocation.</i> (G. M.)	124-125
— <i>Petit Manuel théologique et pratique de la Vocation à l'usage de la jeunesse et des éducateurs.</i> (G. M.)	124-125
NARRACHE (Jean).— <i>Histoires du Canada. Vies romancées.</i> (J.-H. M.)	488
NEUBERT (E.), Marianiste.— <i>Vie de Marie.</i> (R. C.)	123-124
<i>Œuvres choisies de saint Jean Eudes. V. Lettres et Opuscules.</i> (J.-R. L.)	249-250
POIRIER (Léon).— <i>Charles de Foucauld et l'Appel du Silence.</i> (S. D.)	254
POULET (Dom Charles) — <i>Histoire du Christianisme. Temps modernes. Fascicules XIV-XVII.</i> (M. B.)	484-485

	PAGES
PRAVIEL (Armand).— <i>Monsieur Vincent, saint de Gascogne.</i> (A.-M. C.)	373
QUÉNARD (Le T. R. P. Gervais).— <i>L'Évangile du Royaume de Dieu.</i> (R. C.)	251
RAIMOND (Abbé J.).— <i>Je suis la Voie . . .</i> (P.-H. B.)	251
RAYNAUD (Jean).— <i>En Espagne « rouge ».</i> (L. H.)	128-129
ROY (R. P. Marie-Antoine), O.F.M.— <i>Préparez votre avenir!</i> <i>Conseils aux élèves des Collèges classiques.</i> (R. N.) ..	124
SAVARD (Félix-Antoine).— <i>Menaud, Maître-Draveur.</i> (J.-A. T.)	132-134
SEARS (Paul B.).— <i>This Is Our World.</i> (D. C. O'G.)	487-488
SIMARD (Georges), O.M.I.— <i>Les Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies.</i> (A. H.)	252-253
STOCK (Robert).— <i>Traité d'Arithmétique à l'usage des Can- didats au Baccalauréat et aux Ecoles spéciales. Pre- mière partie. Les Nombres entiers.</i> (L. O.)	262-263
TANQUEREY (Ad.).— <i>La Vie de Jésus dans l'Eglise. Qua- trième série des dogmes générateurs de la piété.</i> (J.-C. L.)	250
TONNA-BARTHET (R. P.).— <i>Les Évangiles commentés d'après les exégètes anciens et modernes.</i> (R. C.)	123
TOTH (M ^{gr} Tihamer).— <i>A la Jeunesse catholique. La chaste Adolescence.</i> (L. C.)	249
<i>Une Mystique du XIX^e siècle. Mère Tère-se-Emmanuel, Co- fondatrice des religieuses de l'Assomption (1816- 1888).</i> (H. M.)	255
VAGTS (D ^r Alfred).— <i>The History of Militarism.</i> (D. C. O'G.)	260-261
VONIER (Dom Anschaire), o. s. b.— <i>La Victoire du Christ.</i> (L. O.)	123
WILLAM (D ^r François-Michel).— <i>La Vie de Marie, Mère de Jésus.</i> (R. N.)	371-372

REVUE
DE
l'Université d'Ottawa

REVUE
DE
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



SECTION SPÉCIALE
VOLUME SEPTIÈME
1938



L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA
CANADA

Le Christ-Chef

DANS LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL

Docere quis sit Christus. Ne serait-ce pas la préoccupation dominante et, dans une large mesure, l'un des résultats les plus heureux de la théologie contemporaine? La foi en fermentation dans la raison humaine ou, si l'on veut, à la recherche de formules plus connaturelles à notre intelligence rarement fut absorbée, ce semble, à un tel point, par le mystère du Christ¹. Et comme la fécondité du labeur théologique est au prix de sa continuité avec la foi, c'est tout naturellement dans une étreinte plus complète du révélé que devait consister cette recherche du Christ.

N'était la brièveté des considérations qui vont suivre, on voudrait, comme l'on pense bien, pouvoir les offrir comme un essai de théologie paulinienne du Christ-Chef. Il y a longtemps en effet qu'on a signalé la transcendance de la christologie de l'Apôtre². Et ce faisant, on a tout simplement défini saint Paul lui-même: «... à moi, le plus infime de tous les saints, confie-t-il à ses Ephésiens, fut donnée cette grâce d'annoncer aux nations la richesse insondable du Christ et de mettre en lumière quelle est l'économie du mystère caché dès l'éternité en Dieu, le créateur de toutes choses³. »

¹ Comme preuve, les nombreuses productions littéraires, études d'ensemble ou monographies détaillées, sur ce sujet et tout particulièrement sur l'une des réalités les plus vitales de notre religion: le mystère du Christ en nous. Il suffit de parcourir les listes bibliographiques dressées dans les ouvrages du genre, pour admirer la diffusion de cette vérité primordiale, à l'heure actuelle. Tout au plus citerons-nous, comme intéressant de plus près le sujet de la présente étude, les articles du P. E. Mersch sur le Christ comme « objet de la théologie ». Cf. *Nouv. Rev. Théol.*, t. 61 (1934), pp. 449-475, et *Rec. Sc. Rel.*, t. 26 (1936), pp. 129-157.

² Voici le témoignage de Prat: « Ce n'est ni l'homme ni Dieu qui est au centre de la théologie de Paul, c'est le Christ. Sa doctrine n'est pas un corollaire de son anthropologie ou de sa théodicée; elle a pour foyer de convergence le médiateur unique entre Dieu et les hommes. » *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 9e éd., 1925, 2e partie, p. 16. Du reste, les exégètes et plus encore les théologiens du corps mystique n'omettent pas de souligner le caractère christocentrique de la doctrine paulinienne.

³ *Eph.*, 3, 1-13. Voir également *Rom.*, 1, 4; 16, 25-26; *Col.*, 1, 24-27.

C'est donc la théologie paulinienne en son intégrité, du moins en ce qu'elle a de plus fondamental, qu'il faudrait maîtriser pour parvenir à la compréhension du Christ-Chef de saint Paul. Beaucoup plus rapproché cependant apparaîtra l'horizon de ces recherches lorsqu'on saura notre intention de ne considérer que la *primauté du Christ*, l'excellence toute particulière qui le caractérise au regard des créatures, soit dans la constitution intime de son être de Chef, soit dans l'exercice de ses pouvoirs correspondants.

Ce n'est donc pas le Christ mystique, le Christ total qu'on aura en vue premièrement, mais bien la *personne du Christ*. Que ce Christ personnel ne soit le chef que de ceux qui composent son corps mystique, voilà une conclusion qui prêterait plus ou moins à discussion au cours de ce travail, mais qu'on se gardera bien de proclamer à priori. Il importe présentement de qualifier, en recourant aux enseignements de l'Apôtre, la suprématie du Christ, pour en connaître la portée et ultérieurement pour en saisir la nature, pour autant qu'il est possible à notre raison de pénétrer le mystère.

Cette façon de concevoir le Christ-Chef *en lui-même* peut appeler des réserves. Habitues que nous sommes à n'entendre parler du Chef qu'à l'occasion d'une thèse sur le corps mystique, nous ne concevons guère d'autre Chef que le *Caput corporis mystici* ou le *Caput Ecclesiæ*, pour autant que nous identifions Eglise et corps mystique⁴. De plus, s'il est vrai que le Christ tire une gloire incomparable de sa prérogative de Chef, il n'en reste pas moins que c'est pour nous, ses membres, qu'il a été constitué tel. Peut-on du reste imaginer un supérieur sans des sujets au moins en perspective, toute régence comportant nécessairement entre deux ou plusieurs termes une relation de primauté et de soumission? Autant de raisons pour ne voir dans le Christ-Chef que la partie suprême d'un organisme dont l'unité prodigieuse constitue la note caractéristique.

Néanmoins il faudra toujours distinguer *incorporation* et *identification*. L'une opère l'union des membres sans nuire à leurs propriétés; l'autre, au contraire, s'achève dans une seule et même réalité. Et puis,

⁴ Ne serait-on pas d'ailleurs tenté d'en appeler au Docteur Angélique pour confirmer cette manière de voir. Comme l'on sait, saint Thomas parlant *ex professo* du Christ-Chef enferme tout son traité dans les termes suivants: *De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ* (3, q. 8). Or, dans les réponses apportées aux diverses questions, *Ecclesia* et *corpus mysticum* sont mentionnés comme synonymes.

il n'est pas sûr qu'à raisonner *a pari* du Chef aux membres et vice versa, on sauvegarde les caractères des deux extrêmes. Si intimement liés au Christ que nous soyons, nous ne franchirons jamais les bornes de l'analogie qui rapproche, sans les identifier, la filiation adoptive et la filiation propre, *naturalis*.

Autre raison de considérer le Christ-Chef comme personnalité tout à fait *sui generis*: le besoin de trouver une formule vraiment adéquate de l'universelle primauté du Christ. N'allons pas pour cela mettre en question la qualité exceptionnelle du *Caput corporis mystici*; il est incontestable que cette prérogative ne soit au cœur du christianisme. Il n'y a de vie pour nous qu'en lui et par lui ⁵.

Mais dans l'étude même du *Christus Caput* classique, on n'est pas sans admirer la richesse inouïe de sa puissance d'action; comme tel en effet, le Christ peut atteindre ses sujets par mode d'*influx intérieur* et par manière de *gouvernement extérieur* ⁶. Or il faut reconnaître que les autres titres du Christ, notamment ceux de Prêtre et de Roi, ne font que reprendre à leur compte l'activité du *Christus Caput* sous l'une ou l'autre de ses formes: au sacerdoce du Christ est attribuable l'influence intérieure de vie surnaturelle, tandis que l'influence extérieure par mode de gouvernement relève plutôt de sa royauté ⁷. On entrevoit ainsi le rapprochement possible des différents titres que possède le Christ en tant qu'homme, « *secundum quod homo* », selon la formule consacrée. Christ-Tête, Christ-Roi, Christ-Prêtre, Christ-Médiateur: ne sont-ce pas autant d'aspects d'une seule et même réalité et, partant, susceptibles d'une seule et même explication? Toujours c'est le *Christus Caput* ou, si l'on veut, c'est la primauté du Christ s'exerçant suivant l'un ou l'autre des

⁵ Là-dessus, le P. Mersch s'exprime d'une façon remarquable. Voici, en bref, sa conception de l'unité des membres avec le Christ: « Pour eux, au point de vue surnaturel, exister, c'est être dans le Christ. . . Entre eux et lui, tout est commun. Les grandeurs qu'il a doivent s'étendre jusqu'à eux; elles sont chez lui en plénitude, elles *dérivent* [c'est nous qui soulignons] *jusqu'à eux par participation*; mais elles palpitent en eux des battements de son cœur. » Cf. *Le corps mystique du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 2e éd., 1936, t. I, p. XVIII.

⁶ 3, q. 8, a. 6: « . . . caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam *intrinsicco influxu*: prout virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo, secundum *exteriorem* quamdam *gubernationem*: prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicanter, dirigitur homo in exterioribus actibus. »

⁷ Faut-il ajouter que les autres titres du Christ: Prophète, Médiateur, etc., considérés comme *principes d'activité*, ne peuvent figurer que sous l'une ou l'autre rubrique rappelée ici et ne sont, de ce fait, que l'*application* du titre *Christus Caput*.

modes d'agir propres au Christ. Du coup, l'explication des différents titres du Christ devient uniforme, *unique* pour tout dire. Réserve faite des modifications accidentelles qu'entraîne l'aspect sacerdoce ou l'aspect royauté, le Christ est formellement constitué Prêtre, Roi, etc., par cela même qui le fait *Caput*. De la sorte se trouve pleinement sauvegardée la loi d'unité qui préside à la constitution du Christ tout entier, qu'on le considère selon l'une ou l'autre nature; car c'est la même personnalité qui donne à cet homme d'être Dieu et qui de toute éternité définit le Verbe ⁸.

Quant à notre préférence pour le vocable *chef* comme exprimant, mieux que tout autre, l'admirable primauté du Christ, elle tient à ceci: bien que les termes *chef* et *tête* aient une origine commune: *caput*, ils n'ont pas cependant, employés au figuré, la même compréhension. Le mot *tête* en effet emporte avec soi l'idée de supériorité et d'influence sur des membres qui forment avec elle un corps organisé et bien homogène. Que l'on parle au contraire du *chef*, on n'évoque pas pour cela l'image d'un organisme dont toutes les parties sont animées d'un même principe de vie. Le chef n'est pas nécessairement celui qui préside à un corps, par analogie avec la partie supérieure du corps humain. Ici, plus question d'homogénéité; autorité, excellence, gouvernement, cela suffit à lui assurer les qualités de son état. En conséquence, le terme *chef* apparaît plus universel. Moins riche en compréhension, il est prédicable à tout gouvernant.

Que l'on applique ces notions au *Christus Caput*, il y aura peut-être lieu de faire la distinction entre Christ-Chef et Christ-Tête. En toute rigueur de termes, le Christ n'est effectivement Tête qu'à l'égard de ceux qui forment avec lui un même corps; car ici intervient le principe de l'homogénéité, de l'unité de vie. Par contre, affirmer de lui qu'il est Chef n'évoque tout au plus que sa primauté, même si cette primauté s'exerçait de fait sur des êtres dont le commerce est impossible avec les membres du corps mystique.

⁸ On n'est pas peu surpris de constater là-dessus une certaine solution de continuité dans l'exposition, faite par quelques modernes, du traité *De Verbo incarnato*. Ainsi, on assignera au Christ-Prêtre un constitutif formel tout à fait différent du principe formel du Christ-Chef: ce sera, dans un cas, la grâce incréée, dans l'autre, la grâce habituelle. Il y a là, croyons-nous, le jeu d'influences historiques diverses dont la synthèse aurait peut-être fourni la vraie solution, tandis que nous demeurons présentement en face d'une contradiction assez regrettable.

Reste à savoir si le Christ est Tête ou Chef, au sens que l'on vient de dire. Pour l'heure, nous demanderons à l'Apôtre, de préférence à tout autre, de nous faire savoir ce qu'est le *Christus Caput*. Une question bien précise, qui pourrait toutefois suggérer de prime abord une réponse incomplète. La seule mention du Chef, en domaine paulinien surtout, fait naître l'idée de corps mystique, d'incorporation au Christ, de « mystère ». C'est juste. On a accoutumé de traduire par *chef* l'appellation *caput* qui revient parfois sous la plume de saint Paul. Et comme dans la plupart des cas *caput* est mis en regard de l'Eglise, qui est le corps du Christ, on a consacré l'expression : Chef du corps mystique. Tout en reconnaissant la légitimité de cette formule et la souveraine importance du Christ mystique dans la synthèse paulinienne, ne peut-on se demander si cette interprétation embrasse le Christ-Chef dans sa totalité, le Christ-Chef tel que l'Apôtre l'a contemplé et nous en a tracé le portrait dans ses écrits. Rappelons que, d'une façon générale, le chef est susceptible de revêtir des formes variées et voyons jusqu'où le Christ de saint Paul en a incarné la notion. A cette fin, la tâche s'impose avant tout de relever les principales affirmations de la primauté du Christ, pour signaler ensuite les pouvoirs impliqués dans cette prérogative; enfin, la formule *Christus Caput* fera l'objet d'une dernière considération.

I. — LA PRIMAUTÉ DU CHRIST.

Ce que l'on voudrait ici, c'est uniquement attirer l'attention sur la souveraineté du Christ, telle qu'exprimée dans les *Epîtres* de saint Paul. Il n'est question que de *prééminence*, de supériorité quant à l'ordre et à la dignité. Sans doute, cette supériorité du Christ, elle s'affirme tout autant par l'action qu'il exerce sur les autres êtres que par le rang qu'il occupe dans la hiérarchie. Néanmoins, pour en avoir une intelligence plus complète, la préséance et l'influence du Christ feront l'objet de considérations distinctes, l'une portant sur l'extension de la primauté, l'autre soulignant plutôt le dynamisme du Christ-Chef.

Or cette primauté du Christ, elle s'affirme graduellement, peut-on dire, dans ses Lettres. Non pas que les affirmations de l'Apôtre se fassent plus claires, plus absolues, à mesure que se développe son activité auprès des nations. Certes, l'enseignement de saint Paul, comme tout ensei-

gnement vivant, n'échappe pas à la loi du progrès; et ce progrès, comme on l'a justement signalé⁹, n'est pas tant le fait d'un sentiment qui s'objective, d'une idée qui se développe par analyse, que le résultat d'une impulsion reçue du dehors, de l'inspiration divine s'accommodant aux événements extérieurs. Ainsi, pour le sujet qui nous occupe, nous ne songeons pas à nier que la théologie paulinienne du Christ-Chef atteigne un sommet dans les *Epîtres* de la captivité: développements plus étendus, mots nouveaux, etc. Ici encore, raison d'opportunité. Il importait de fixer les esprits qui commençaient à se faire chercheurs, de redresser même certaines aberrations qui filtraient déjà dans les communautés de Colosses et d'Ephèse, mettant en péril la foi traditionnelle au Christ sauveur

Cette remarque faite, il convient aussi de noter que la primauté du Christ a trouvé son expression bien avant l'*Epître aux Colossiens*¹⁰, alors que l'Apôtre, fixé à Ephèse depuis quelque temps, jugeait opportun d'intervenir dans l'Eglise de Corinthe, afin de réprimer les abus qui s'y étaient glissés. Le passage qui nous intéresse est infime en comparaison de l'*Epître* elle-même qui s'étend sur seize chapitres¹¹. Mais la pensée est complète; et l'expression, qui est déjà celle d'un maître, n'aura d'équivalent que dans les plus beaux développements de l'*Epître aux Colossiens* ou de l'*Epître aux Hébreux*.

Le progrès chez saint Paul — il faut bien avouer qu'il existe — consiste donc dans la présentation rajeunie d'une doctrine mûrie dès

⁹ Prat, o. c., 12e éd., 1924, 1re partie, pp. 42-45.

¹⁰ Selon toute vraisemblance, c'est à Rome plutôt qu'à Césarée qu'il faut placer la composition de l'*Epître aux Colossiens*, comme en témoignent du reste les monuments les plus anciens de la tradition. D'autre part, si l'on tient compte tout à la fois de la brièveté de cette lettre et de sa ressemblance, on pourrait dire parfaite, avec l'*Epître aux Ephésiens*, on sera tenté d'y voir l'ébauche de cette dernière; partant, il faudra reporter sa composition aux premières années de la captivité, soit vers 62-63.

¹¹ I Cor., 15, 20-28: « Nunc autem Christus resurrexit a mortuis *primitiæ dormientium*, quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Unusquisque autem in suo ordine, *primitiæ Christus*: deinde ii, qui sunt Christi, qui in adventu ejus crediderunt. Deinde finis: cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum *evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem*. Oportet illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus. Novissima autem inimica destruetur mors: *Omnia enim subjecit sub pedibus ejus*. Cum autem dicat: Omnia subjecta sunt ei, sine dubio præter eum, qui subjecit ei omnia. Cum autem subjecta fuerint illi omnia: tunc et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. » Cette traduction a été empruntée au P. Merk (*Novum Testamentum græce et latine* . . ., Roma, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, ed. altera, 1935). Seul, ou à peu près, le « quoniam » du début nécessite des explications qui seront fournies dès lors qu'il s'agira de définir la primauté du Christ.

l'instant où elle s'est implantée dans son âme. De ce chef, la gradation que nous prétendons établir dans les affirmations de la primauté du Christ n'est pas l'indice d'un développement doctrinal. Elle est cependant réelle en ce qu'elle se fonde sur les textes eux-mêmes. Trois séries de textes montreront le Christ-Chef s'affirmant de plus en plus, parvenant ainsi à une telle hauteur que rien ne pourra lui être comparé. On devine que l'Apôtre n'omettra pas de fournir, à l'occasion, l'explication désirée.

A. — PRÉSÉANCE SUR L'HOMME.

C'est la vérité la plus commune, une vérité première qui revient, sinon en termes exprès, du moins implicitement, dans toutes les citations qui seront produites. Si l'on en fait ici l'objet d'une considération spéciale, c'est qu'elle offre l'avantage de marquer, pour ainsi dire, le premier degré de la primauté du Christ, nous voulons dire: sa supériorité sur l'homme. Du reste, certains textes ne témoignent que de cette manifestation primordiale de la suprématie du Christ. Tels sont: I Cor., 15, 20-21; Col., 1, 18; Rom., 8, 29 ¹².

Le Christ y apparaît tour à tour comme prémices de ceux qui dorment, « *primitiæ dormientium* », comme premier-né d'entre les morts, « *primogenitus ex mortuis* », et comme premier-né entre plusieurs frères, « *primogenitus in multis fratribus* ». Si les formules accusent déjà une ressemblance frappante, il est à remarquer surtout qu'elles sont au service d'une même idée; les différences ne sont qu'accidentelles. Tout compte fait, ce qui ressort de l'ensemble, c'est la prééminence du Christ et, pour tout dire, sa *priorité sur les élus*, « élus » s'entendant ici des *humains* parvenus à la gloire.

Les « dormants », dont il est question dans l'*Épître aux Corinthiens*, ne sont autres que les justes trépassés. Le Seigneur y apparaît en effet comme le premier épi mûr de la moisson humaine confiée à la terre et qui se lèvera un jour. Or s'il est vrai, d'une part, que toute chair doive ressusciter, on ne peut tout de même soutenir que le Christ soit vérita-

¹² Outre ces passages qui semblent bien les plus caractéristiques, notons, pour n'y plus revenir, les textes multiples où se trouve engagée, directement ou par voie de conséquence, la prédominance du Christ sur l'homme; ce n'est pas ici le lieu d'en faire la nomenclature.

blement « prémices » et « premier-né », si ce n'est par rapport aux seuls justes ressuscités. Car la récolte n'est pas d'une autre nature que les premiers ¹³.

A ces expressions, surtout à la seconde, est apparentée l'appellation de « premier-né entre plusieurs frères », qui se lit dans l'*Epître aux Romains* ¹⁴. Les « frères » dont il s'agit ne désignent peut-être pas exclusivement ceux qui sont déjà parvenus à la gloire; mais en dehors de ceux-ci, ce ne peut être que les âmes qui, régénérées par la grâce et adoptées par Dieu, se préparent à partager éternellement avec le Fils bien-aimé le titre de fils de Dieu ¹⁵.

On sent que tout se passe à l'intérieur d'un cercle, dans l'intimité d'une famille. Cette primogéniture ne s'affirme pas sur la création entière. A s'en tenir au sens manifeste des mots, elle n'embrasse même pas tout le genre humain; *elle ne qualifie que celui qui préside au corps mystique*, pour autant que les humains font partie de ce corps.

Si toutefois elle atteint moins de sujets, par contre l'influence qu'elle exerce ne se révèle que plus profonde. Evitons tout d'abord de réduire la prééminence en question à une pure antériorité dans l'existence, comme le pourraient suggérer les appellations « premier-né » et « prémices ». N'en doutons pas: par sa résurrection, le Christ a précédé

¹³ Cf. Cornely, *Comm. in S. Pauli Epistolas*, Parisiis, 1909, t. II, pp. 467-468: « Etenim primitiæ sunt primæ fruges, quæ ut Deo consecrentur ex agro desumuntur ad aliasque ejusdem agri fruges ita referuntur, ut primitiæ non essent, nisi alii ejusdem agri essent fructus, qui in illarum oblatione simul Deo offerrentur. . . Per se vero patet, Christum resuscitatum non esse primitias nisi justorum resurrectorum; inter peccatores mortuos enim et Christum ea similitudinis ratio deest, quæ ut eorum primitiæ dicatur requiritur. » Voir dans le même sens Prat, o. c., 1re partie, pp. 160 et 347; de même Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1934, p. 405. Ce dernier fait justement remarquer que, s'il s'agit des fidèles, « la résurrection des méchants n'est d'ailleurs pas exclue »; tout simplement « Paul ne s'en occupe pas ici » (l. c.). Bien mal venu en effet serait quiconque s'autoriserait de ce passage pour prêter à saint Paul la théorie erronée d'une résurrection partielle; car l'Apôtre croyait bien à la résurrection générale, comme l'atteste explicitement le rédacteur des *Actes* (24, 15).

¹⁴ *Rom.*, 8, 28-29: « Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt (sancti). Nam quos præcivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. »

¹⁵ On ne peut fermer les yeux sur les particularités qui séparent les Pères grecs (Chrys.) des Pères latins (Aug.) dans l'exégèse de ce morceau: s'agit-il de vocation à la grâce ou de prédestination à la gloire? Sur les divergences d'interprétation, voir Prat, o. c., 1re partie, note H, pp. 519-532; Lagrange, *Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1916, pp. 213-217. Quelle que soit la solution préférée en définitive, on ne peut étendre à d'autres qu'aux justes de la terre ou aux bienheureux du ciel le privilège de la filiation divine et de la fraternité avec le Christ; et pour l'heure, cela nous suffit.

dans la gloire tous les élus¹⁶; à plus forte raison, faudra-t-il lui reconnaître cette *prioritas temporis*, si l'on met en cause sa condition de Fils unique du Père. Il est vrai que cette dernière considération entre peu dans les goûts des exégètes qui ne voient d'ordinaire, dans le premier-né d'entre les morts, que le Christ incarné et non le Verbe dans sa préexistence divine. Mais on peut craindre aussi que pareille exégèse ne soit quelque peu restrictive en prêtant à l'Apôtre des préoccupations qu'il n'a pas¹⁷.

Cette concession faite à la priorité de temps, il reste qu'ici les titres de « prémices » et de « premier-né » sont à prendre au figuré encore plus qu'au sens propre et contiennent surtout l'aveu d'une *prééminence* propre au Christ. Ils nous montrent tout d'abord le Chef dans une situation de faveur par rapport aux justes ressuscités, ayant préséance sur tous ses frères. Ce serait tout de même altérer la vraie notion du « primogenitus » que de restreindre sa primauté à une priorité purement hiérarchique. Plus encore que par le rang, le Christ se distingue par l'influence qu'il exerce sur le reste de la communauté. Il faut donc lui reconnaître en plus l'*excellence d'une cause*, « *prioritas causalitatis quæ viget inter causam et effectum* ». Priorité de nature sans doute, et pour tout dire: qualité exceptionnelle des éléments qui lui donnent d'être l'*exemplaire* et l'*agent* de toute résurrection comme de toute filiation divine, en même temps qu'ils le constituent « *præses multorum* ». En somme, c'est encore à la prééminence du Christ qu'il faut revenir, mais à une prééminence rehaussée par une action qui en est, pour une bonne part, le fondement et l'explication. Sans vouloir préjuger des conclusions touchant la causalité du Chef, voici en quel sens les textes invoqués attribuent au Christ une dignité souveraine en raison de son rayonnement.

Et tout d'abord, il n'y a aucune objection à voir dans les « prémices

¹⁶ Cf. S. Thom., in *I Cor.*, cap. 15, lect. 3: « . . . resurrectionis Christi habitudo ita se habet ad resurrectionem aliorum, sicut primitiæ fructuum ad sequentes fructus, quæ excedunt alios fructus tempore et melioritate, seu dignitate. »

¹⁷ Durand, par exemple, se refuse à voir dans l'*Epître aux Colossiens*, 1, 15-18, la distinction entre le Christ préexistant et le Verbe incarné: « D'un bout à l'autre du morceau, l'Apôtre a les yeux attachés sur le Christ indivisible, glorifié à la droite du Père, tel qu'il lui a apparu et à qui il se sent indissolublement uni dans l'Eglise. C'est bien là le Médiateur souverain dont l'*Epître aux Colossiens* entend revendiquer les prérogatives. Ce Christ d'hier, d'aujourd'hui et de toujours (*Heb.*, 13, 8) participe à l'immobilité de la vie divine. » Cf. *Rec. Sc. Rel.*, t. 1 (1910), pp. 57-58.

des dormants » ou dans le « premier-né des morts » le *prototype* des ressuscités en même temps que l'auteur de la glorification des justes. À peine l'Apôtre a-t-il affirmé que le Christ ressuscité est « prémices » de ceux qui dorment qu'il en fournit aussitôt le comment: « . . . *per hominem mors, et per hominem resurrectio. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* ¹⁸. » Dans la doctrine paulinienne, c'est un pivot que ce parallèle entre l'œuvre d'Adam et celle du Christ: tous les deux sont des initiateurs, tous les deux sont causes, chacun à sa manière toutefois. Tandis que l'un succombe et introduit, de ce fait, la mort dans le monde, le second assure, par son triomphe, la résurrection des justes.

Non moins expressive à cet égard apparaît l'appellation de « premier-né entre plusieurs frères ». Que les frères en question désignent les élus ou dénomment en même temps les justes de la terre, il s'agit toujours de *conformité au Christ*, « conformes fieri imaginis Filii sui »: participation aux qualités de son corps glorieux dans un cas, conformité par la grâce sanctifiante et la filiation adoptive dans l'autre. Par suite de cette reproduction, la dignité du Christ se fait pour ainsi dire plus éclatante, le Christ *prime* littéralement parmi tous ses frères ¹⁹.

Ne peut-on découvrir davantage dans ce texte? Sans entrer dans tous les détails, l'Apôtre se contente, par une formule générale, d'attribuer à Dieu l'œuvre de notre configuration au Christ. Il ne semble pas inopportun toutefois de signaler avec saint Thomas ²⁰ la part prise par

¹⁸ I Cor., 15, 21-22. On s'accorde à voir, dans ces deux versets, l'explication concise établissant le bien-fondé et le sens de l'expression « *primitiæ dormientium* ». Même si l'on introduit le verset 21 par « après que » au lieu de « puisque », comme on fait parfois (cf. Allo, o. c., pp. 405-406), il faut donc conserver à la phrase son allure explicative. Il y a lieu également de noter les particularités introduites par les prépositions « *per* » et « *in* », dans l'explication fournie par saint Paul. Sans doute, il s'agit dans les deux cas d'une *causalité* exercée par le Christ et grâce à laquelle il a droit au titre de « *primitiæ* »; mais la préposition « *in* » ajoute l'idée d'une *intimité* très étroite entre le Christ et tous ceux qui bénéficient effectivement de son action vivificatrice.

¹⁹ Le texte même décrit la primogéniture du Christ comme l'*aboutissement*, le terme vers lequel est ordonnée la conformité des humains avec le Christ: « . . . *prædestinavit conformes fieri. . . ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* » De la sorte, l'exemplarité du Christ est véritablement la *raison d'être* de sa prééminence.

²⁰ *In Rom.*, cap. 8, lect. 6: « *Sicut enim Deus suam naturalem bonitatem voluit aliis communicare, participando eis similitudinem suæ bonitatis, ut non solum sit bonus, sed etiam actor bonorum, ita Filius Dei voluit conformitatem suæ filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum. . . Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit, sicut hic dicitur, tum quia similitudinem nostræ naturæ assumpsit, secundum illud Heb. 2, 17: Debut per omnia fratribus similari.* »

le Christ lui-même à cette œuvre, en qualité d'agent : second titre à la prédominance.

* * *

De ces réflexions trop brèves, nous croyons pouvoir dégager la conclusion suivante : chez saint Paul et, d'une façon plus précise, dans les passages où elle fait l'objet d'une considération expresse, la préséance du Christ sur l'homme équivaut à sa prérogative de Tête du corps mystique. Eminence qui, tout en le situant sur un plan supérieur, ne l'isole pas des inférieurs. Parce qu'elle est en effet le propre d'une cause, elle le met en contact avec d'autres, c'est-à-dire avec tous ceux qui composent son corps mystique. Car, en qualité de Tête, le Christ, demeurant supérieur à l'organisme, n'en est pas moins *intérieur* au corps qu'il anime et vivifie. Sans doute, la causalité exemplaire de sa prédestination (*Rom.*, 8, 29) et de sa résurrection (*I Cor.*, 15, 20) le laisse tout à fait extrinsèque aux reproductions. Mais déjà en méritant la glorification de ses membres, il se rapproche sensiblement. Qu'est-ce à dire lorsque sa qualité de « premier-né » va jusqu'à lui assurer un rôle d'efficient dans la régénération qui transforme l'homme en fils de Dieu, lui méritant du coup le titre de « frère du Christ ».

C'est en somme la conception courante du *Christus Caput*, celle du reste qui naît tout spontanément dès lors qu'il s'agit de corps mystique. A coup sûr, c'est aussi celle qui nous concerne davantage, pour ne pas dire uniquement, tellement nous aimons nous retrouver dans notre Chef. Cependant, à considérer les choses d'une façon moins intéressée — si le mot n'est pas trop fort, — il reste peut-être que cette façon habituelle d'envisager le Christ n'embrasse pas toutes ses prérogatives de Chef et ne nous livre du Chef lui-même qu'une connaissance imparfaite et, pour autant, sujette à caution. C'est ce qu'il nous faudra examiner dans un article subséquent.

(à suivre)

Marcel BÉLANGER, o. m. i.

Nature de la prescription ou des prescriptions théologiques

DANS LE « DE PRÆSCRIPTIONE »

(suite)

VALEUR DES PRESCRIPTIONS TERTULLIENNES

Tour à tour, nous avons défini et divisé les prescriptions tertullien-
nes, nous les avons comparées avec celles de la jurisprudence romaine et
nous avons déterminé leurs fondements. Un dernier point s'impose à
notre étude: quelle est leur véritable valeur? que valent l'argumentation
générale du *De Præscriptione* et l'une ou l'autre des multiples preuves sur
lesquelles cette argumentation s'appuie? Question sur laquelle on s'est
diversement prononcé.

Pour *L'Ami du Clergé*, la création originale du juriste de Carthage
est en somme une modeste production. « Son *De Præscript.*, dit-il, est
comme une sorte de Tract catholique. En dehors de cette utilité d'ordre
tout pratique, l'argument de prescription n'a qu'une *valeur théologique*
assez mince et d'un maniement délicat ⁶². »

Aux regards des protestants ⁶³, la thèse qui réproouve si nettement
la libre discussion des Ecritures avec les seules lumières de la raison et qui
exalte si clairement l'autorité transcendante de la tradition ne peut être
l'objet de leur longue et enthousiaste considération. Néander, l'un de

⁶² *L'Ami du Clergé paroissial, Tables générales*, 1899-1908, p. 492. Pour un
jugement plus sympathique, cf. *L'Ami du Clergé*, avril 1907, p. 392-393.

⁶³ Pour le rationaliste Auguste Sabatier, les doctrines de la tradition et de l'im-
mutabilité du dogme exposées dans le *De Præs.*, le *Commonitorium* et l'*Histoire des*
Variations ne sont, en somme, que des légendes inventées et modifiées au cours des
âges pour répondre à certaines exigences dogmatiques nouvelles. Ses élucubrations, à
ce sujet, ne prouvent pas précisément que « les modernes ont acquis le sens de l'his-
toire » (p. 123). Cf. *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit*, Paris, Fisch-
bacher, 3e éd., 1904, p. 108-128.

leurs érudits, glissera sur elle avec « *une rapidité merveilleuse* », tandis qu'il s'étendra « longuement sur les questions d'origine, de date », etc., qu'elle peut soulever ⁶⁴.

Quand les réformés rompent leur silence pour la réfuter, ce sera pour déclarer, par exemple: « La méthode de prescription pouvait n'être pas blâmable dans son siècle, lorsque la tradition était encore, pour ainsi dire, toute fraîche, et que les différentes Eglises fondées par les Apôtres subsistaient encore, mais il n'en est plus de même aujourd'hui ⁶⁵. » Ou bien encore: « Il n'y a point de prescription contre la vérité, et le mensonge, fût-il âgé de seize siècles sans interruption, ne sera jamais que le mensonge ⁶⁶. »

Cependant, le *De Præscriptione* a eu aussi ses admirateurs, et des admirateurs tels que Bossuet, le dernier des Pères de l'Eglise et l'homme « le plus capable de juger un écrit de controverse ».

Cet illustre polémiste du seizième siècle, non seulement a exploité ⁶⁷ contre les protestants ce qu'il appelle « le divin ouvrage des Prescriptions » ⁶⁸, mais encore a affirmé de son argumentation: « Cet argument est égal contre toutes les hérésies: elles y sont toutes également convaincues: *revictæ hæreses omnes* ⁶⁹. »

D'autres, que nous avons déjà entendus, s'ils ont loué l'œuvre magistrale et puissamment charpentée de l'apologète africain, n'ont pas été toutefois sans réserve dans leurs éloges. Paul Monceaux, dans sa très savante étude littéraire sur l'Afrique chrétienne, nous a dit que l'arme tertullienne, telle que construite, *n'était valable que pour des lecteurs déjà convaincus*, que pour des catholiques ⁷⁰, et Pierre de Labriolle nous a recommandé de ne pas exagérer son excellence pratique en tant qu'instrument de conquête ou comme moyen de « prophylaxie contre l'erreur » ⁷¹.

⁶⁴ Freppel, Mgr., *op. cit.*, t. 2, p. 219, note 1.

⁶⁵ Tel est leur langage, d'après Bergier, *Dictionnaire de Théologie*, Toulouse, Douladoure, 1819, t. 6, p. 466-467, au mot *Prescription*.

⁶⁶ Maimbourg, Théodore, *Réponse sommaire au livre de Monsieur le Cardinal de Richelieu, intitulé: Traité pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Eglise* (par le sieur de La Ruelle, nom d'emprunt), Groningue, 1664, p. 8.

⁶⁷ Pour cette exploitation, cf. Guillon, M.-N.-S., *op. cit.*, t. 3, p. 214-268.

⁶⁸ Cette parole de Bossuet est rapportée dans les *Démonstrations évangéliques*, Petit-Montrouge, Migne, 1843, t. 1, p. VI.

⁶⁹ Bossuet, (Première) *Instruction pastorale sur les Problèmes de l'Eglise*, 1700, édition Lebel, *Cœuvres de Bossuet*, t. 15, Paris, Mellier, Leclère, 1845, p. 32.

⁷⁰ Monceaux, *op. cit.*, t. 1, p. 310, 331.

⁷¹ Labriolle, *Ter., De Præs. Hær., Introduct.*, p. XXXIX.

Que penser de la justesse de ces différents jugements? Sont-ils tous pleinement motivés? Pour le savoir, ouvrons le *De Præscriptione*. Recherchons, à la lumière de la théologie et de la raison, les valeurs objective, subjective et pratique, tant de son argumentation ou prescription générale que de quelques-unes de ses raisons ou prescriptions particulières.

Ce qui nous frappe, dans ce livret d'à peine quelques pages et écrit à une époque où la science théologique était encore à ses premiers essais, c'est le grand nombre de solides arguments scripturaux et autres qui y sont entassés. Voilà vraiment un livre-forêt. Il contient, en germe et si brièvement synthétisées qu'il est difficile de les résumer davantage, presque toutes les preuves marquantes de l'apologétique ancienne et moderne: la tradition, l'Écriture sainte, l'unité, l'apostolicité, les miracles, la sainteté. Point étonnant dès lors qu'il ait « servi de moule à la pensée catholique » ⁷² et qu'il soit devenu, pour les apologistes, « l'inépuisable arsenal où s'arment leurs controverses » ⁷³.

Un ouvrage, cependant, vaut incomparablement plus par la qualité que par la quantité de ses principes. Examinons, tout d'abord, la justesse de ceux qui sont comme les pierres d'assise du monument tertullien.

Que seuls aient le droit de se servir de l'Écriture sainte qui la possèdent légitimement et que de tels possesseurs puissent refuser toute discussion à son sujet avec ceux qui ne la détiennent pas ⁷⁴, quoi de plus exact aux regards d'une saine théologie!

Certes, il est incontestable que nulle société humaine, et à aucun titre, ne puisse revendiquer, pour elle seule, le monopole de la vérité naturelle, partage de l'humanité entière. Mais il n'en est pas de même du Verbe de Dieu. Quelques-uns, ceux à qui le Sauveur a promis son Esprit pour comprendre, interpréter et conserver dans toute leur pureté ses divines paroles, ont un *droit exclusif* à leur usage.

Le nier, ce serait aller à l'encontre de la volonté du Seigneur lui-même, qui n'a voulu confier son révélé qu'à ses successeurs légitimes, qui

⁷² Turmel, J., *Tertullien (La Pensée chrétienne, Textes et Etudes)*, Paris, Bloud, 1904, p. 57.

⁷³ Labriolle, *Ter., De Præs. Hær., Introduct.*, p. XXXVII.

⁷⁴ *De Præs. Hær.*, 15.

n'a donné qu'à eux seuls la mission, la compétence et les grâces nécessaires pour le prêcher et s'en servir comme il convient.

Refuser de discuter avec ceux qui n'ont point à leur crédit de semblables titres, qui ne possèdent pas les Lettres sacrées est donc parfaitement légitime, dès qu'il leur a été démontré qu'ils n'en sont point les détenteurs authentiques. L'on comprend très bien qu'un juriste romain ait songé à opposer aux hérétiques un tel refus, quand l'on sait que la jurisprudence de sa patrie permettait, en certaines circonstances, pareille fin de non recevoir.

Est-ce à dire que Tertullien réprouvait toute discussion avec les dissidents? Loin de là ⁷⁵. Ce n'est pas en vain que nous avons posé cette restriction: « dès qu'il leur a été démontré qu'ils n'en sont point les possesseurs authentiques ». Il aurait de même permis, n'en doutons point, à ceux qui s'en sentaient capables, de prouver en bloc la crédibilité de tous les articles du Symbole à ceux qui la contestent. La discussion qu'il interdisait aux âmes simples et peu renseignées, c'était celle qui portait directement sur l'examen critique de tel passage de la Bible, sur tel point de doctrine, déjà infailliblement défini dans la règle de foi. Interdiction suggérée par la prudence chrétienne la plus élémentaire et que l'Eglise approuvera en l'inscrivant dans ses lois.

Mais comment distinguer les vrais détenteurs des saintes Lettres? Question primordiale à laquelle le docteur de Carthage répond sans hésiter: *là où est la tradition, là aussi seront les Ecritures* ⁷⁶.

Critère d'une incontestable autorité que ce second principe fondamental du *De Præscriptione*! Nous savons pourquoi. Révélé oral et révélé écrit sont deux Evangiles inséparables dont le premier, par son ampleur et sa précision, est le complément et la lumière indispensables du second.

Critère qui non seulement proclame nettement l'existence de deux sources théologiques distinctes, mais qui surtout établit la transcendance de celle-là sur celle-ci. S'il faut, en définitive, recourir à la tradition pour reconnaître les véritables Ecritures et leurs exégèses sûres, c'est donc que l'Evangile oral est plus complet et plus clair que l'Evangile écrit.

⁷⁵ Cf. *De Præs. Hær.*, 9; 14.

⁷⁶ *De Præs. Hær.*, 19, 3.

Critère enfin qui, en exaltant ainsi la tradition, lui assigne la place qu'elle occupera toujours en théologie et chez les Pères les plus illustres de l'Eglise: la place d'honneur.

Déclarer que «là où est la tradition, là aussi sont les Ecritures » n'est point suffisant. Pour savoir au concret qui détient cette tradition révélatrice, et partant les saintes Lettres, un troisième et dernier principe fondamental doit être invoqué: s'il est vrai que Jésus-Christ a donné tout le « Depositum fidei » aux apôtres qui l'ont transmis aux Eglises apostoliques, et que celles-ci l'ont conservé sans en perdre une seule parcelle, ceux-là seuls seront les possesseurs de la tradition dont le credo sera identique à celui des apôtres et des chrétientés qu'ils ont fondées ⁷⁷.

Raisonnement irrésistible, mais basé sur une condition contestée par les hérétiques. Les disciples du divin Maître, prétendent ces derniers, n'ont pas tout su le révélé, ou bien s'ils l'ont entièrement connu, ils ne l'ont pas tout communiqué aux foyers doctrinaux qu'ils ont allumés à travers le monde, ou bien encore ces foyers n'ont pu garder, dans toute sa splendeur, la lumière de la révélation ⁷⁸.

Serait-il nécessaire de répéter de nouveau toutes les solides raisons que la puissante dialectique de Tertullien sut opposer à ces étranges et fausses prétentions? Il nous semble que non. Celui qui en avait appelé, par exemple, à l'assistance infallible du Saint-Esprit ⁷⁹ et à la splendide unité doctrinale des Eglises apostoliques ⁸⁰ pour confondre ses adversaires avait pleinement justifié son troisième principe fondamental, sans qu'il nous soit besoin de critiquer plus amplement, l'une après l'autre, toutes ses assertions.

S'il est un point, dans l'argumentation générale du *De Præscriptione*, qui peut paraître à nos yeux trop peu développé, c'est la démonstration du fait de l'union doctrinale de toutes les chrétientés avec celles dites apostoliques et avec leurs fondateurs ⁸¹. Tertullien insiste peu sur ce fait d'une importance décisive. Il le suppose plutôt qu'il ne l'établit. Pourquoi? C'est qu'il est évident ⁸². Les hérétiques s'étaient-ils jamais

⁷⁷ *De Pres. Hær.*, 21, 4-7.

⁷⁸ *De Præs. Hær.*, 22, 2; 27, 1.

⁷⁹ *De Præs. Hær.*, 22, 9-11; 28, 1.

⁸⁰ *De Pras. Hær.*, 28, 1-3.

⁸¹ Pour cette démonstration, cf. *De Præs. Hær.*, 35; 36.

⁸² *De Pras. Hær.*, 22, 1.

attardés à le nier? Et puis, le pasteur de Carthage ne s'adressait-il pas à des catholiques qui connaissaient leur credo et qui pouvaient facilement le comparer avec celui des apôtres et des Eglises apostoliques dont ils étaient tout proches ⁸³? En revanche, ce qui était moins connu, sans doute, des fidèles peu éclairés, les oppositions et les dissimilitudes doctrinales entre les hérétiques et les témoins les plus autorisés de la foi chrétienne, il le démontre longuement. Cette dernière n'aurait-elle pas suffi à la rigueur à asseoir solidement sa fin de non recevoir? Dès qu'il prouvait que les gnostiques ne possédaient pas les traditions véritables, sans même établir l'inverse en faveur des catholiques, ne pouvait-il pas conclure que ces gnostiques ne détenaient pas les Ecrits chrétiens et qu'ils étaient, de ce seul fait, irrecevables à les discuter ⁸⁴?

Nous avons fini d'examiner les pierres d'assise du monument tertullien. Faut-il croire avec Mgr Freppel « qu'il a une *valeur incontestable*, et qu'on ne saurait concevoir de méthode plus rationnelle ni plus conforme à la nature des choses, lorsqu'il s'agit d'une révélation divine qui, indiscutable quant à son objet même, ne peut être connue et transmise que par la voie d'un témoignage légitime », ou bien faut-il soutenir avec *L'Ami du Clergé* que l'argument de prescription n'a qu'une *mince valeur théologique*? ⁸⁵ Laquelle de ces deux opinions choisir? Une seule s'impose à nous et nous n'avons plus besoin maintenant de la désigner.

Il ne nous reste qu'un dernier mot à ajouter. Que penser de l'*excellence philosophique* de l'argumentation générale du *De Præscriptione*? Nous n'en avons rien dit jusqu'ici pour un motif simple: la thèse tertullienne repose avant tout sur le dogme, bien que tel de ses appuis soit loin d'être condamné par la philosophie et par l'histoire: « Quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum ⁸⁶. » La métaphysique, qui cherche à tout effet une cause proportionnée, pourrait-elle ne point approuver pleinement l'adage que nous venons de citer et ne point assurer que la merveilleuse unanimité doctrinale des Eglises apostoliques

⁸³ *De Præs. Hær.*, 36, 2.

⁸⁴ *De Præs. Hær.*, 35, 2.

⁸⁵ Freppel, Mgr, *op. cit.*, t. 2, p. 201. Pour l'opinion de *L'Ami du Clergé*, cf. le début du présent exposé.

⁸⁶ *De Præs. Hær.*, 28, 3.

— de ces Eglises si opposées les unes aux autres par leur mentalité — ne peut trouver d'explication satisfaisante que dans la force unitive de la vérité, de la tradition? Les perpétuelles variations de toutes les hérésies ne clament-elles pas bien haut, elles aussi: « Variasse debuerat error » ⁸⁷ ?

Nous avons promis d'étudier, en particulier, la valeur de quelques-unes des preuves ou prescriptions secondaires du *De Præscriptione*. Que valent celles fondées sur le temps: celles de la nouveauté et de l'ancienneté?

La première est une *norme infaillible* pour reconnaître l'erreur ou tout ce que l'on dit être le révélé et qui ne l'est pas. Dans l'ordre naturel, l'âge d'une doctrine ne peut aucunement en démontrer la fausseté. Que de vérités scientifiques n'ont été découvertes que depuis à peine cent ans? Il n'en est pas de même dans l'ordre surnaturel. Puisque l'ère des révélations publiques est d'ores et déjà fermée depuis la mort du dernier apôtre, il s'ensuit que tout enseignement que l'on déclare contenu dans le « Depositum fidei » ne peut être qu'erronné s'il est postérieur aux temps apostoliques. Ce n'est donc pas tant leur nouveauté qui condamne les hérésies que le fait, infailliblement prouvé par cette nouveauté, qu'elles ne sont point dans le « Depositum fidei »: « Hæresim non tam novitas quam veritas revincit » ⁸⁸. »

La prescription d'ancienneté, contrairement à celle que nous venons d'étudier, est *loin d'engendrer une certitude absolue* en faveur de la vérité d'un credo. Elle n'en est qu'un signe, puisque, si ce qui est ancien *peut* avoir été révélé, tout ce qui est ancien *n'est pas* pour cela dans la tradition. N'y a-t-il pas des hérésies qui datent des apôtres? Et si le catholicisme a derrière lui la majesté des siècles dont l'ombre auguste le protège, si son ancienneté constitue en sa faveur une preuve dont l'autorité va toujours croissant avec les années ⁸⁹, n'est-il pas vrai aussi que le judaïsme est très antique?

Que l'on n'objecte point, toutefois, pour miner la force démonstrative de l'argument de la priorité, que plus une chose a vieilli, plus elle a

⁸⁷ *De Præs. Hær.*, 28, 2.

⁸⁸ *De Virginitatibus velandis*, 1, PL, 2, col. 937.

⁸⁹ Labriolle, *Ter.*, *De Præs. Hær.*, *Introduct.*, p. XLI.

pu s'user et subir les inévitables morsures du temps ⁹⁰. Le spirituel est incorruptible. Puis, une société que le Seigneur a nanti de l'infailibilité peut-elle laisser s'altérer les trésors qui lui ont été départis?

Prescription de nouveauté: critère décisif des fausses traditions ; prescription d'ancienneté: signe du vrai révélé — voilà donc la valeur des deux armes les plus familières à Tertullien.

L'apostolicité, telle que l'entend l'auteur du *De Præscriptione*: le fait qu'une Eglise ait eu comme fondateur un des apôtres ou un de leurs disciples immédiats, est-ce une garantie infailible de la sûreté de son enseignement ⁹¹?

Sans doute, une chrétienté, instituée par l'un des docteurs les plus autorisés de la foi, a pu recevoir le véritable Evangile, mais l'a-t-elle conservé dans toute son intégrité? C'est une autre question. Nous pouvons le présumer, puisqu'elle a dû respecter scrupuleusement ce qui lui venait d'une source si sacrée et que le Saint-Esprit a dû veiller avec une sollicitude spéciale sur les Eglises mères. Nous n'en avons pas de certitude absolue. L'infailibilité n'est point un charisme qui appartient à telle communauté chrétienne, si vénérable fût-elle, mais à l'ensemble seulement de la grande famille catholique.

Si l'apostolicité tertullienne ne peut, en définitive, constituer qu'une forte présomption en faveur de la vérité de tel enseignement, en outre, là où elle manque n'est point nécessairement l'erreur. Que de chaires épiscopales sont d'une origine récente et d'où tombent, tous les jours, les vraies paroles de vie! Aussi, Tertullien n'exige-t-il de ces chaires qu'une apostolicité quelconque: l'apostolicité doctrinale ou l'identité de leur Symbole avec celui des hommes et des institutions apostoliques ⁹².

Que le *De Præscriptione* ait de par ses principes fondamentaux et secondaires une valeur objective indiscutable, nous en avons maintenant

⁹⁰ Voici ce que du Moulin disait à ce sujet, d'après Richelieu: « Nous ne jugeons point de l'Eglise par années. Comme l'antiquité d'un édifice est cause qu'il y a toujours à refaire, aussi tant s'en faut que l'antiquité d'une Eglise particulière soit marque de sa pureté, qu'au contraire elle fait présumer que la multitude des siècles l'a empirée. » Richelieu, Cardinal Armand-J. du Plessis, *Traité qui contient la Méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui sont séparés de l'Eglise*, Paris, Cramoisy, 1651, p. 141-142. Cf. aussi Monceaux, *op. cit.*, t. 1, p. 310.

⁹¹ *De Præs. Hær.*, 32, 1. 5.

⁹² *De Præs. Hær.*, 32, 6. 8.

l'évidence. Que faut-il penser de sa force subjective spéciale auprès des Romains et des hérétiques?

L'unité, l'antiquité, la loi, et particulièrement tout ce qui est pratique, voilà quatre *prédilections* des citoyens de Rome et de ses colonies africaines ⁹³.

Leur esprit d'ordre et de discipline ne peut que leur faire aimer d'instinct un principe qui fit l'Empire des Césars et ses éclatantes victoires. Aussi, ce qui domine chez eux, ce qui est, au témoignage de l'un de leurs historiens, la règle de leurs intelligences, c'est « la subordination du sens individuel à l'opinion collective » ⁹⁴. Volontiers, quand ils se seront convertis, ils s'inclineront devant la foi proclamée par les conciles comme ils s'étaient pliés devant la loi promulguée devant le sénat ⁹⁵.

Esprits conservateurs, respectueux du passé, méfiants à l'égard de toute innovation, tout ce qui est ancien a leurs préférences et porte à leurs yeux le signe de la vérité ⁹⁶. L'un des premiers et des plus graves reproches qu'ils font au christianisme naissant, Tertullien lui-même nous l'apprend, c'est de mépriser les institutions des ancêtres et d'être une nouveauté ⁹⁷. Même encore vers l'an 375, quelques-uns d'entre eux soutiennent que le paganisme est la vraie religion, parce que ce qui est antérieur ne peut être faux: « quia quod antierius est, inquit, falsum esse non potest » ⁹⁸.

⁹³ Pichon, René, *Histoire de la Littérature latine*, Paris, Hachette, 5e éd., 1912, p. 736-739.

⁹⁴ Pichon, *op. cit.*, p. 738.

⁹⁵ Cf. Monceaux, *op. cit.*, t. 1, p. 27-28.

⁹⁶ Pichon, *op. cit.*, p. 737-738. — Des antiques cérémonies juives, Tacite déclarait: « Hi ritus quoque modo inducti antiquitate defenduntur. » *Histoires*, V, 5; cf. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme*, Paris, 1895, p. 306 (cité par Labriolle, *Ter., De Præs. Hær., Introduct.*, p. XLI, note 2). — Un païen sceptique comme Cæcilius aurait également affirmé, d'après l'Africain catholique Minucius Felix: « Cum igitur aut fortuna cæca aut incerta natura sit, quanto venerabilius ac melius, antistem veritatis majorum excipere disciplinam, religionis traditas colere », etc. Minucius Felix, *Octavius*, VI, 1-3, éd. Bœnig, Leipzig, 1903, p. 8 (cité par Labriolle, *loc. cit.*).

⁹⁷ « C'est donc à tout que nous avons affaire: il nous faut lutter contre les institutions des ancêtres, l'autorité des traditions, les lois des maîtres du monde, les argumentations des jurisconsultes, contre le temps, la coutume, la nécessité, contre les exemples, les prodiges, les miracles, qui ont fortifié cette divinité bâtarde. » *Ad Nat.*, 2, 1, PL, 1, col. 659, trad. Monceaux, *op. cit.*, t. 1, p. 255. « D'abord, vous nous accusez en général d'avoir abandonné les institutions de nos pères. » *Ad Nat.*, 1, 10, PL, 1, col. 643, trad. Genoude, *op. cit.*, t. 2, p. 484.

⁹⁸ *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti* (apocryphe attribué à saint Augustin), PL, 35 (1902), col. 2350; Labriolle, *Ter., De Præs. Hær., Introduct.*, p. XXIV-XXV, note 2. — L'Ambrosiaster serait le véritable auteur de ces *Quæstiones*, cf. Cayré, *Précis de Patrologie*, Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1927, t. 1, p. 590.

Leur estime incomparable pour la jurisprudence n'est plus à démontrer : ceux qui, par leur tournure d'esprit comme par leurs travaux, sont les plus grands juristes du monde, ont pour la loi une ardente vénération.

Enfin, l'on sait que s'ils n'ont point de faible pour les interminables et subtiles spéculations des Grecs, ils s'attachent par contre à tout ce qui est pratique, à tout ce qui règle promptement et définitivement une situation : la partie morale du christianisme, les devoirs, les préceptes et les cas de conscience les captivent beaucoup plus que les problèmes abstraits de la métaphysique ⁹⁹.

Or, voici que toutes ces choses pour lesquelles ils professent un culte caractéristique, ils peuvent les retrouver dans le *De Præscriptione*. Preuve tangible que le milieu social marque de son empreinte tous les travaux qui en sortent.

Pour démontrer que l'Eglise catholique possédait les Ecritures et la vraie doctrine, le tract tertullien faisait appel à l'unité et à l'antiquité de son Symbole traditionnel. La structure de sa démonstration était empruntée à la législation romaine. Et ce qui plus est, il prétendait donner une solution, en peu de mots et définitivement, au cas de toutes les hérésies passées, présentes et futures.

Comment un pareil opuscule, qui *renfermait tout ce qui pouvait plaire aux Romains d'autrefois*, ne les aurait-il pas séduits ? Comment n'aurait-il pas eu, pour eux, une autorité que seuls peuvent mesurer ceux qui ont leur mentalité et leurs caractéristiques ?

Que valait-il aux regards des hérétiques, contre lequel il était dirigé, bien qu'il n'avait pas été composé pour eux ?

Assurément, ceux qui à priori estimaient que n'importe qui peut s'arroger la mission d'interpréter les Ecritures avec les seules lumières de l'imagination, ceux qui rejetaient l'existence de la tradition comme source spéciale et transcendante du révélé, ceux qui ne croyaient pas à l'infailibilité de l'Eglise ne pouvaient guère accepter le raisonnement général du *De Præscriptione*, même si tous ses appuis eussent été longuement défendus, tant il est difficile de vaincre les passions et les préjugés même les moins justifiables.

⁹⁹ Pichon, *op. cit.*, p. 736-737.

Pris isolément, cependant, tels arguments de Tertullien, comme la jeunesse des hérésies et l'ancienneté du catholicisme, la perpétuelle unité doctrinale des communautés chrétiennes si opposée aux incessantes contradictions des chapelles dissidentes, les mœurs étranges et scandaleuses des sectaires les plus en vedette, pouvaient, sinon convertir des esprits droits et sincères, du moins jeter dans leur âme de forts préjugés contre leur religion et leur faire mieux connaître et respecter celle qu'ils avaient jusque-là méconnue et méprisée.

Dernière question: la création de l'apologète-juriste de Carthage a-t-elle une *valeur pratique*? Est-il opportun de ne jamais vouloir discuter avec les ennemis de la foi les divers dogmes chrétiens pris séparément? Est-il habile d'opposer à leurs allégations, en toutes circonstances, une *fin de non recevoir*?

Distinguons: à ceux qui n'ont pas la science et la compétence nécessaire pour détruire les sophismes et les objections que l'erreur sait imaginer, à ceux à qui Dieu n'a pas départi la tâche difficile de ramener au bercail les brebis errantes, la prudence commande de se prévaloir toujours de la prescription tertullienne contre les hérétiques. Que l'on ne dise pas qu'il est peu facile à construire et d'un maniement délicat. Faire voir aux dissidents qu'ils sont jeunes, qu'ils se contredisent les uns les autres, etc., que pour ces motifs ils n'ont sûrement point la doctrine du Christ et qu'en conséquence de simples fidèles n'ont point à discuter avec eux, est-ce là un argument malaisé à établir?

D'autres catholiques, cependant, plus éclairés que ceux dont nous venons de parler et qui veulent travailler de toutes leurs forces à la conversion des hétérodoxes, se doivent de prendre tous les moyens qui les conduiront à leur fin.

Or, l'invention tertullienne, *en tant que fin de non recevoir*, n'est pas un *instrument de conquête*. Elle n'a point eu pour but, à l'origine, de convertir les adversaires de la religion catholique, mais de prévenir tout contact funeste avec eux.

Un convertisseur d'âmes, qui s'est donné comme mot d'ordre, à l'instar du polémiste africain: « *Decet veritatem totis viribus uti suis*,

non ut laborantem » ¹⁰⁰, se doit de ne point refuser de défendre avec leurs arguments propres tel et tel dogme et de réfuter une à une les objections qu'ils provoquent. Il ne lui est pas permis de se réfugier dans un seul critère général, comme dans une citadelle d'où il ne faut jamais sortir, même si ce critère démontrait, d'un seul coup, tous les articles du credo et la fausseté de tous les systèmes hétérodoxes. N'affirmerait-on pas que son refus de s'engager dans une contestation particulière quelconque est une preuve évidente qu'il la redoute, comme le prévoyait l'auteur du *De Præscriptione*? ¹⁰¹

Voilà pourquoi, celui-ci se gardera bien de ne se limiter qu'à son « compendium præscriptionis » dans ses diverses polémiques: « Ce n'est guère que sur des points particuliers qu'il en fait état, pour en finir sur tel article où la discussion risquerait de s'éterniser ¹⁰². » « Le plus souvent, il n'en parle que comme d'une machine de guerre tenue en réserve, dont il ferait usage s'il le voulait, mais qu'il préfère laisser en arrière du champ de bataille parce qu'il a d'autres moyens de vaincre l'ennemi ¹⁰³. » Dans les controverses importantes où il s'en servira, on le verra constamment observer une double tactique. Dès le début, « il renouvèlera ou résumera d'un mot son argumentation juridique » ¹⁰⁴, même il y renverra ses adversaires au milieu des discussions de détail ¹⁰⁵; toujours il maintiendra le principe de la condamnation en bloc des hérésies ¹⁰⁶. Mais, tout en réservant ce principe, il consentira, comme il le dit joliment, à « relâcher les nœuds de la prescription » ¹⁰⁷. « En fait, il acceptera le

¹⁰⁰ « Decet veritatem totis viribus uti suis, non ut laborantem. Cæterum in præscriptionum compendiis vincit. — Il convient à la vérité d'user de toutes ses forces, non pas comme un soldat qui succombe. Du reste, elle triomphe par l'arme des prescriptions. » *Adv. Marc.*, 3, 1, PL, 2, col. 350, trad. Genoude, *op. cit.*, t. 1, p. 101.

¹⁰¹ « Je ferais penser que c'est par défiance de ma cause ou par désir d'aborder le débat sous quelque autre biais que j'introduis cette question préalable [c'est-à-dire la possession des Ecritures], si je n'avais pour moi de bonnes raisons. . . » *De Præs. Hær.*, 16, 1. Cf. encore *Adv. Marc.*, 1, 1; *Adv. Praxean*, 2.

¹⁰² Cf. *Adv. Marc.*, 1, 9; 3, 3; 4, 4.

¹⁰³ Labriolle, *Ter.*, *De Præs. Hær.*, *Introduct.*, p. XXIX-XXXI.

¹⁰⁴ Cf. *Adv. Marc.*, 1, 1; *Adv. Hermogenem*, 1; *Adv. Praxean*, 2; *De Carne Christi*, 2.

¹⁰⁵ Cf. *Adv. Marc.*, 1, 22; 3, 1; 4, 1.

¹⁰⁶ Cf. *Adv. Hermogenem*, 1; *Adv. Praxean*, 2.

¹⁰⁷ « Sed quomodo funditus evertetur Antichristus, nisi cæteris quoque injectionibus ejus elidendis locus detur, relaxata præscriptionum defensione? Mais comment renverser cet antéchrist, si nous nous bornons à la preuve des prescriptions pour arrêter le cours de ses blasphèmes et les détruire? » *Adv. Marc.*, 1, 22, PL, 2, col. 296, trad. Genoude, *op. cit.*, t. 1, p. 33-34.

débat et il entreprendra de réfuter à fond les principaux hérétiques ¹⁰⁸. »

Même dans l'ouvrage classique où il a si magistralement échafaudé sa fin de non recevoir, il n'hésitera pas à promettre des réfutations propres à chacune des hérésies: « Voilà que nous avons plaidé contre toutes les hérésies en général. Nous avons montré qu'il faut les écarter de toute confrontation des Ecritures par des prescriptions déterminées, équitables et nécessaires. *Maintenant*, avec la grâce de Dieu, nous répondrons à quelques-unes en particulier ¹⁰⁹. »

Peut-être que l'une des raisons, selon Monceaux, pourquoi il fit une telle promesse, qui nous valut de solides traités d'apologétique, c'est qu'il « aimait assez la lutte pour éviter à tout prix un semblant de retraite » ¹¹⁰. Un autre motif devait sûrement pousser l'ardent batailleur de Carthage à ne jamais déposer sa plume: il n'exagérerait pas l'utilité pratique de sa « *præscriptio* » « en tant qu'arme de conquête » ou moyen de « prophylaxie » contre l'erreur » ¹¹¹.

En pasteur et en controversiste expérimenté, il jugeait que pour ramener les égarés dans le sentier de la vérité et pour y retenir ceux qui menaçaient de le désert, il fallait souvent condescendre à certaines disputes, multiplier les démonstrations là où une seule suffisait en stricte rigueur, et que les preuves les plus persuasives et les plus efficaces ne sont pas toujours celles qui sont les plus fortes objectivement.

Jugement digne de sa clairvoyante expérience et qui établit bien qu'il ne considérait pas son ingénieuse création comme une panacée *suffisante* pour prévenir ou guérir toutes les maladies spirituelles!

S'il fallait une nouvelle et dernière raison pour nous persuader de l'excellence du *De Præscriptione* et de ses diverses valeurs, nous n'aurions qu'à évoquer l'emploi fréquent dont il a été l'objet, au cours des siècles, question que nous allons maintenant aborder.

Jean-Léon ALLIE, o. m. i.

¹⁰⁸ Monceaux, *op. cit.*, t. 1, p. 311.

¹⁰⁹ *De Præs. Hær.*, 44, 13.

¹¹⁰ Monceaux, *op. cit.*, t. 1, p. 310.

¹¹¹ Labriolle, *Ter., De Præs. Hær., Introduct.*, p. XXXIX.

Un thomiste devant Descartes

« DESCARTES est notre maître à tous. Qui-conque ne se reconnaîtrait pas comme son débiteur manquerait par trop de culture ou serait trop ingrat. Tout ce que peuvent dire les plus dissidents c'est qu'ils ont — aussi — d'autres maîtres . . . »

SERTILLANGES, O. P.
(*Nouv. litt.*, 24 juillet 1937.)

L'année philosophique qui s'achève a été vécue sous le signe de Descartes. Dans les splendeurs de l'Exposition de Paris, le Congrès international de Philosophie, tenu un an avant sa date régulière, a rappelé au monde que la pensée du XXe siècle sourd presque toute du *Discours de la Méthode*. Les grandes revues philosophiques ou d'intérêt général ont consacré articles et même numéros spéciaux à son auteur. La *Revue de l'Université d'Ottawa*, persuadée que, dans le monde philosophique elle ne doit rester étranger à rien, veut apporter à ce concert cartésien sa note particulière. Le Congrès Thomiste, tenu à Rome en novembre 1936, n'inscrivait-il pas d'ailleurs en tête des vœux adoptés: « Il faudrait que les catholiques profitassent du Congrès cartésien de Paris, non seulement pour défendre le thomisme et sa doctrine, mais aussi pour le faire connaître aux penseurs modernes et leur faire voir qu'il n'y a rien en lui qui puisse les effaroucher ¹. »

On connaît la conception courante, aussi bien chez les catholiques que chez les non-catholiques et spécialement chez ceux qu'on appelle en France les « laïques »: Descartes est le père de la philosophie moderne, parce que, le premier, rejetant toute autorité intellectuelle et toute tradition philosophique, il a libéré définitivement la raison du joug de la foi, a retourné la pensée sur elle-même et lui a appris qu'il n'y a de science que d'elle-même.

¹ « Ut philosophi catholici occasione celebrationis cartesianæ utantur non solum ad rationem, principia, doctrinam Sancti Thomæ defendenda, sed etiam ad ea explananda, divulganda, diffudenda. »

A cause de cela, les uns—les laïques—lui décernent le titre glorieux de bienfaiteur de l'Humanité; les autres—surtout parmi les catholiques—le classent en tête des malfaiteurs intellectuels et découvrent son influence néfaste à la base de toutes les erreurs philosophiques, économiques et politiques dont souffre notre siècle². De tels enthousiasmes et de tels dénigrements font soupçonner à priori que la vérité n'est pas là.

Pour déterminer quelle réaction doit avoir, devant Descartes, un esprit formé par la Scolastique, et en particulier par le Thomisme, il est nécessaire de bien distinguer *cartésianisme* et *cartésianisme*. Ce mot peut en effet désigner d'un côté l'œuvre personnelle du philosophe, ce qu'il a vraiment pensé, ce que consciemment il a voulu dire; il peut englober d'autre part aussi bien les doctrines de Malebranche et de Spinoza que le rationalisme et le scientisme du libre penseur fin XIXe siècle, l'alignement géométrique des jardins à la Le Nôtre que le clair et logique bon sens du génie français. Il est de toute évidence que c'est sur son œuvre authentique qu'il faut juger Descartes et ne lui reprocher le reste ou l'en féliciter que dans la mesure où ce reste découle certainement et légitimement de sa pensée authentique; la justice et la charité l'exigent et Descartes lui-même supplie qu'on le lui accorde³.

² Si l'on veut un cas-type de ces mentalités opposées, qu'on se rappelle d'une part le discours de M. Jean ZAY, ministre de l'Éducation Nationale dans le Cabinet Blum. Mettant sous le patronage de Descartes la réforme de l'Enseignement en France, prônée par le Front Populaire, le Ministre s'écriait, le 10 mai dernier: « Il me semble toutefois que nous pouvons, sans trop d'outrecuidance, prétendre que l'œuvre que nous tentons en ce moment dans le domaine de la réforme de l'enseignement correspond aux principes cartésiens. . . Nous avons appris, et grâce à des hommes comme Montaigne, comme Descartes, comme Rousseau . . . , qu'il n'est pas d'enseignement si l'on ne fait appel à l'initiative, au goût de la recherche, qu'il n'est pas de progrès si chacun ne se fait pas à lui-même sa propre science. »

A l'opposé, relisons une lettre au *Devoir* de Montréal, du 25 février 1937, contre l'idée de donner le nom de Descartes à la rue qui, dans la métropole, commémore le sanglant vainqueur des Patriotes de 1837: « Il faudrait toutefois nous souvenir, écrit-on, que si Descartes a paru être un grand génie — c'est là ce qu'enseigne le dictionnaire Larousse, — il reste évident qu'il faille le classer au nombre de ceux qui ont retardé les progrès de la civilisation et française et mondiale. Moins la France et l'humanité subiront l'influence de tels « penseurs », moins elles auront à souffrir. . . »

Trop est trop!!!

³ Il se peut que certaines doctrines soient objectivement contenues dans la logique d'un système donné, sans que son auteur en ait eu conscience. Sera-t-il tenu responsable dans ce cas et de cette doctrine et des conséquences plus ou moins funestes qu'elle pourrait avoir? Devant Dieu et devant sa conscience, certainement non; la règle morale du volontaire indirect joue ici. Devant l'histoire? Peut-être. En tout cas, il faudrait, avant tout, que ces conséquences soient sûrement dans l'œuvre incriminée. Si l'on se rappelait cela plus souvent, si l'on avait une connaissance plus exacte des problèmes d'exégèse que posent les ouvrages de Descartes, peut-être les jugements catholiques sur

Dans un simple article, il est impossible d'étudier tous et chacun des points, même importants, où la confrontation pourrait se faire entre Descartes et nous. C'est donc à ce qui, de l'avis de tous, renferme l'essence de la pensée cartésienne que nous nous en tiendrons. C'est, écrit LIARD, « la raison proclamée l'arbitre unique de la connaissance ». Et il ajoute: « Par là, Descartes, quelles qu'aient pu être les destinées des diverses parties de son système, est bien le Père de la pensée moderne ⁴. » Si l'on explicite le contenu de cette phrase, on y trouve exprimées trois positions intellectuelles que d'ordinaire les historiens donnent comme caractéristiques de Descartes:

1° le rejet de la philosophie antérieure, la Scolastique, comme entachée irrémédiablement d'« autoritarisme » (*sit venia verbo*) et de croyance superstitieuse à la tradition;

2° l'expulsion, hors des frontières de la raison, de la théologie et de la foi;

3° le culte de l'évidence, des idées claires et distinctes, de la clarté logique « et de sa transposition dans les choses de tous les jours, le bon sens » ⁵.

Examinons comment un thomiste du XX^e siècle va réagir devant chacune de ces positions.

I

Il est certain que Descartes, qui pourtant doit tant à la Scolastique, l'a rejetée en bloc et l'a poursuivie de traits acérés, d'autant plus vigoureux et mordants que les représentants de cette philosophie harcelaient sa propre philosophie de leurs incessantes objections et de leurs attaques plus ou moins directes. Mais a-t-on assez souligné quelle était la Scolastique qu'il poursuivait de la sorte?

lui seraient plus nuancés, plus charitables aussi; comme d'ailleurs les libres penseurs n'auraient pas pu le prendre comme un de leurs ancêtres et précurseurs!

Dans le *Discours de la Méthode* (édition des *Œuvres Complètes*, par Adam-Tannery, vol. VI, p. 69-70), après avoir protesté contre des interprétations inexactes de ses opinions, « en telle sorte que je ne les pouvais plus avouer pour miennes », Descartes ajoute: « A l'occasion de quoi, je suis bien aise de prier ici nos neveux, de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurais point moi-même divulguées. »

⁴ LIARD, art. DESCARTES, dans la *Grande Encyclopédie*.

⁵ Dictionnaire QUILLET, art. DESCARTES.

L'Ecole était alors — tout le monde le sait — en pleine décadence. Les Universités de Paris, de Cologne et de Louvain sont dominées surtout par les tendances et les doctrines ockamistes et scotistes⁶. Le vieil ordre doctrinal par excellence, celui de saint Dominique, se cantonne dans ses couvents et d'ailleurs ses plus célèbres docteurs vivent en Italie. Quant au Portugais Jean de Saint-Thomas, il a sept ans lorsque Descartes vient au monde et son fameux *Cursus Philosophicus* précède de quatre ans seulement le *Discours de la Méthode* (1633 et 1637). Il semble bien que les Prêcheurs, donc le thomisme pur, n'aient eu aucune influence sur Descartes. Sans doute, en Espagne, il y avait eu une sorte de renaissance avec Soto, Vitoria et Melchior Cano. Mais sa formation à La Flèche mettait notre philosophe dans le courant dominé par Suarez dont s'inspiraient à coup sûr les professeurs du célèbre collège. Descartes a-t-il connu personnellement les œuvres du grand docteur jésuite? Je ne sais: en tout cas, il ne cite que Tolet, Rubeus et les professeurs de Coïmbre, sans qu'on puisse dire s'il les a lus durant sa période de formation. C'est donc à travers des auteurs de second rang, pour ne pas dire plus, qu'il a connu la Scolastique, Scolastique « manualisée », stylisée, disséquée, où la métaphysique pure se mêlait intimement à des problèmes de physique, d'astronomie ou de biologie; Scolastique surchargée d'une foule de questions mortes depuis des siècles tandis qu'elle restait fermée aux questions d'actualité. Autant du moins qu'on peut le voir, Descartes n'a donc jamais eu un contact direct et véritable avec les grands maîtres du XIII^e siècle: un saint Thomas d'Aquin, un saint Bonaventure, un saint Albert le Grand, un Duns Scot. Quoi d'étonnant qu'il n'ait senti que peu de sympathie pour ce qu'il appelle « la Philosophie vulgaire »; qu'il s'en soit détourné et qu'il ait entrepris de la remplacer⁷? Par contre, cela ne prouve rien, absolument rien contre la philo-

⁶ C'est la descendance de Scot qui sera raillée — et combien cruellement — dans le fameux *Arrêt Burlesque*, lancé par BOILEAU, en 1671: « Une inconnue nommée la Raison... à l'aide de certains quidam fâcheux prenant les surnoms de Gassendistes, Cartésiens, Malebranchistes... aurait entrepris de diffamer et de bannir des écoles de philosophie les formalités, matérialités, entités, identités, eccités, pétrités, policar-pétités et autres êtres imaginaires, tous enfants et ayant cause de Maître Jean Scot... » La situation à la Sorbonne n'avait pas changé depuis 1637.

⁷ Pour comprendre cet état d'esprit, il n'est que de voir ce qui se passe aujourd'hui encore. Combien de nos collégiens quittent nos classes avec le dégoût ancré pour la vie du pur thomisme. La raison? C'est qu'on a fait trop souvent d'une doctrine vivante quelque chose de livresque, donc de mort. M. Gilson ne dit-il pas quelque part qu'il baïlle à lire des manuels thomistes; qu'il revit quand il ouvre la *Somme théologique*?

sophie des grands maîtres, contre un authentique thomisme, compris dans sa physionomie réelle et vivante.

Si par ses attaques contre une Scolastique décadente, ratatinée et rabâcheuse de textes qu'elle comprend peut-être matériellement, mais dont elle ne saisit pas l'âme profonde, Descartes nous a comme forcés de retourner à nos vrais maîtres, de les lire, non pas seulement dans la lettre de leurs écrits, mais surtout en nous imprégnant de leur esprit fait de compréhension large, tendue vers le progrès, qui ne voit que ce sont des remerciements et non des reproches que nous lui devons?

Sans doute ces attaques contre la Scolastique prise comme un bloc étaient injustes et Descartes comme ses successeurs ont eu le grand tort de ne pas distinguer entre docteurs et docteurs. Mais est-ce la faute à Descartes seulement? Avant lui, un Marsile Ficin, un Ramus, un Campanella ont versé déjà contre les Aristotéliens des flots bien plus violents de diatribes et d'injures. Et ses disciples exagéreront largement les antipathies de leur maître. D'autre part, les Scolastiques, protestants ou catholiques, ont aussi leurs responsabilités, eux qui se sont raccrochés désespérément à la physique aristotélicienne, qui ont attaqué Descartes avec des armes théologiques sur des doctrines qui n'étaient pas toutes, du moins dans leur teneur authentique, destructives de la foi.

Si Descartes n'avait pas paru, si toute la philosophie moderne, issue de lui, n'avait pas divorcé par lui de la philosophie scolastique, que serait-il advenu? Il est bien permis de le conjecturer: la Scolastique décadente aurait continué sa décadence; elle aurait continué à répéter Aristote et nous-mêmes, nous serions des Scolastiques plus que décadents. Nous n'aurions jamais eu l'idée d'aller aux textes mêmes du XIII^e siècle, de les replacer, pour en saisir la signification originale, dans leur véritable cadre historique, religieux et culturel; bref, jamais ne serait éclos cette magnifique floraison qui compte un Liberatore et un Zigliara, un Mercier et un Sertillanges, un Mandonnet et un Grabmann, un Garigou-Lagrange et un Billot, un Gilson enfin et un Maritain!

Mais non! cela était impossible! Au point où en étaient les choses en ce premier tiers du XVII^e siècle, devait se lever nécessairement tôt ou tard un génie hardi et perspicace, qui, d'un geste énergique, rejetterait tout le fatras philosophique accumulé depuis quatre siècles et dégagerait

— comme l'avait fait saint Thomas pour son siècle — les bases véritables de la pensée humaine. Ce génie, il a apparu: c'est Descartes. Soyons donc justes; reconnaissons-lui loyalement le mérite d'avoir débarrassé la philosophie d'excroissances vaines et dangereuses.

Pourquoi faut-il qu'il ait ignoré la vraie Scolastique du XIII^e siècle? Mais aussi pourquoi faut-il que ceux qui prétendaient la représenter au XVII^e n'aient pas vu ce qu'il y a de profondément humain et d'incontestablement vrai dans la réaction cartésienne? Sans cette ignorance de Descartes, bien des erreurs eussent été évitées dont les conséquences néfastes ne sont pas toutes restées sur le terrain des idées pures; ce qui eût été la philosophie moderne, ayant renoué la tradition d'un saint Thomas ou d'un Scot, aurait continué leur pensée tout en la complétant et en la perfectionnant. Sans cet aveuglement des docteurs de la Sorbonne et autres lieux, la philosophie scolastique, rajeunie et allégée, aurait intégré en elle-même les richesses apportées par les progrès des sciences et l'apparition des penseurs récents. Ce que tentent aujourd'hui, au milieu de formidables difficultés, un Sertillanges, ou un Gabriel Marcel, un Maritain ou un Jacques Chevalier, l'union de ce qu'il y a de légitime dans la pensée moderne (et il y en a plus que ne le croient généralement les scolastiques moyens) avec ce que présente de solide la pensée médiévale, cela, Descartes, ses contemporains et ses successeurs l'auraient accompli comme naturellement: nous serions en avant de trois siècles!

Ce qui agaçait le plus Descartes dans la Scolastique de son temps, c'était cette habitude d'exposer les problèmes philosophiques en amoncelant des textes contradictoires de divers auteurs, quitte à les résoudre par une citation le plus souvent d'Aristote ou de quelque autre docteur « autorisé ». Si, en sortant de La Flèche, il passe par une crise de scepticisme, c'est à cette méthode qu'il l'attribue lui-même: « Il ne s'y trouve [dans la philosophie] encore aucune chose, écrit-il au début du *Discours*, dont on ne discute, par conséquent qui ne soit douteuse. . . Considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable⁸. » Quant à la solution

⁸ *Discours*, éd. Adam-Tannery, vol. VI, p. 8, lignes 20-30.

par voie d'autorité, voici avec quelle désinvolture dédaigneuse il la traite : « Cum nihil hic præter auctoritatem Aristotelis et ejus Sectatorum mihi opponatur, nec dissimulem me ipsis minus credere quam rationi, non est quod multum de responsione laborem ⁹. » C'est dire clairement que l'autorité de la raison passe avant celle d'Aristote. Ils n'ont donc pas tellement tort les auteurs qui écrivent : « En rejetant l'autorité d'Aristote, Descartes a proclamé l'émancipation de la pensée humaine; il a montré l'importance de la raison ¹⁰. »

De fait, aux XV^e, XVI^e et XVII^e siècles, la pensée philosophique avait besoin d'une certaine émancipation. Que publie-t-on? Presque uniquement des commentaires sur Aristote, Pierre Lombard, saint Thomas, Scot ou sur les *Summulæ* de Pierre d'Espagne. Sans doute ce genre d'écrits ne supprime pas la possibilité d'une pensée personnelle — saint Thomas et saint Bonaventure l'ont démontré péremptoirement, — il la rend cependant bien difficile pour qui n'est pas un génie, c'est-à-dire pour le plus grand nombre. L'idéal était donc d'exposer le plus parfaitement possible le maître¹¹ dont les opinions peu à peu devenaient comme sacrées. On en arriva même à regarder comme tout naturel qu'une école qui avait la faveur des pouvoirs publics se servît sans scrupules de son crédit politique pour se débarrasser, par une opération de police, d'une école rivale dont la vogue devenait menaçante. C'est ainsi que l'on vit, sous Louis XI, en 1473, Thomistes et Scotistes obtenir un édit d'exil contre les Ockamistes; qu'en 1543, Pierre de La Ramée, sur requête de la Sorbonne aristotélicienne, est condamné par François I^{er} pour avoir osé affirmer que « tout ce qu'Aristote a écrit est pur mensonge et fausseté »; que le Parlement défend, en 1624 — et ce sous peine de mort! — de soutenir la théorie des atomes aux dépens de la physique aristotélicienne.

⁹ Lettre d'août 1641, éd. Adam-Tannery, vol. III, p. 432, lignes 15-18.

¹⁰ Encyclopédie Flammarion, art. *Cartésianisme*.

¹¹ C'est aussi le témoignage le plus flatteur qu'on pense pouvoir décerner alors à un auteur, tel par exemple ce mot de son éditeur sur le Cardinal Jésuite Tolet : « Nemo certe Toletio planius Aristotelis mentem interpretatus est. » De quoi il n'est pas sans intérêt de rapprocher la déclaration de Descartes, dans la VI^e partie du *Discours* : « Comme on voit aussi que presque jamais il n'est arrivé qu'aucun de leurs sectateurs [aux anciens philosophes] les ait surpassés; et je m'assure que les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote se croiraient heureux s'ils avaient autant de connaissance de la Nature qu'il en a eu, encore même que ce fût à condition qu'ils n'en auraient jamais davantage. Ils sont comme le lierre qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, et même qui redescend après qu'il est parvenu jusques à leur faite . . . » (éd. Adam-Tannery, vol. VI, p. 70).

Et Descartes lui-même, dans sa doctrine et ses disciples, fut l'objet de sévérités de ce genre ¹².

Une telle façon d'agir est-elle selon la manière des maîtres de l'authentique Scolastique? Non! si bien que, sans paradoxe aucun, il est vrai d'affirmer que Descartes, « en rejetant l'autorité d'Aristote, en proclamant l'émancipation de la raison humaine », ne fait que retrouver l'esprit véritable de saint Thomas.

Tout le monde connaît le texte de la *Somme* (I P., q. 1, a. 8 ad 2) : « Locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana est infirmissimus. » Mais il est un autre texte beaucoup moins connu qu'il est piquant de mettre en regard avec la III^e règle cartésienne pour la direction de l'esprit :

DESCARTES

« Circa objecta proposita non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere quærendum est; non aliter enim scientia acquiritur. »

(Ed. Adam-Tannery, vol. X, p. 366.)

SAINT THOMAS

« Studium philosophiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. »

(In de Cælo, l. I, lect. 22, éd. Vivès, p. 77b du t. 23.)

Et pour qui connaît saint Thomas, ce n'est pas là rencontre fortuite de formules, c'est au contraire l'expression même de sa mentalité philosophique. Laissant de côté pour le moment la question de l'évidence, examinons ici l'usage que le docteur d'Aquin fait des citations d'Aristote et autres « auctoritates » ¹³.

Il serait paradoxal, pour ne pas dire simplement faux, de soutenir que saint Thomas ne tient pas un grand compte des auteurs auxquels il

¹² Qu'on veuille bien le noter, je ne parle ici que de discussions purement philosophiques. Il reste hors de conteste que la théologie doit procéder par voie d'autorité épiscopale et papale dans la détermination de ce qui *implicitement* rentre immédiatement ou médiatement dans le dépôt de la foi. De même il est clair que, dans les questions philosophiques qui de près ou de loin touchent à ce dépôt, l'Eglise peut et doit dire son mot *auctoritative*. Enfin il est légitime et raisonnable, dans certaines circonstances desquelles l'Eglise est seule juge, de faire appel au bras séculier pour défendre la foi et la société chrétienne. Hors de là, tout doit être guidé par la devise: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*.

¹³ Cf. RIQUET, S. J., *Saint Thomas et les « auctoritates »* dans *Archives de Philosophie*, vol. III, cah. II, p. 110 et suiv.

emprunte les citations dont il émaille ses ouvrages. Sous ce rapport, Descartes se séparera toujours de lui. Mais qu'on y regarde de près: derrière ce respect des Anciens, se cache, chez le Docteur Angélique, un esprit critique très averti, et sa pensée reste tout à fait personnelle, même sous la chape de plomb d'un texte à commenter.

Saint Thomas en effet opère un véritable triage dans les textes qu'il emprunte à Aristote ou à d'autres. De certains il ne se sert que comme « *manuductio* », comme exemple propre à faire comprendre la doctrine qu'il expose; la plupart du temps ils seront tirés des ouvrages scientifiques du Stagirite, et saint Thomas, qui n'est pas un spécialiste, tantôt en accepte le contenu, avec tout son siècle d'ailleurs, tantôt sait faire les réserves voulues, discrètes peut-être, mais qui montrent qu'il n'est pas dupe. Quelquefois au contraire, il en rejette nettement la valeur et l'autorité, comme incompatibles avec la révélation et la théologie catholiques.

Généralement cependant il fait sienne la doctrine de ces citations, mais pour lui elle n'est pas, à proprement parler, une autorité, mais une source d'arguments, de considérations, de doctrines ayant leur valeur intrinsèque. Et saint Thomas admet ces arguments, ces considérations, ces doctrines, non parce qu'elles sont d'Aristote, mais parce que lui, Frère Thomas, en découvre la vérité et la valeur. A cette vérité il garde le vêtement aristotélicien pour différentes raisons: tantôt parce que la formule exprime cette vérité d'une façon jugée heureuse: tantôt parce que ce texte, devenu classique, fait pour ainsi dire partie du matériel scolaire du temps; tantôt enfin parce que c'était l'usage à son époque de mettre sous le patronage d'un ancien les pensées et les doctrines des auteurs contemporains. Même si, dans certaines pages, des textes cités se rencontrent qui ressemblent à de purs arguments d'autorité, il n'en est rien: ces textes, saint Thomas en a examiné la doctrine à fond et une fois pour toute dans quelqu'un de ses ouvrages; il l'a trouvée à son goût et désormais, tout en restant incrustée dans la formule aristotélicienne, elle est devenue vraiment thomiste ¹⁴.

¹⁴ Un exemple typique: le texte si souvent cité et dont on est tenté parfois de sourire: « *Duri enim carne inepti mente; molles autem carne, bene apti.* » Saint Thomas l'a expliqué et justifié dans son commentaire, *II de Anima*, lec. 19, éd. Pirotta, n. 485.

D'ailleurs — et cela corrobore pleinement ce qui vient d'être dit, — souvent saint Thomas exerce tellement son esprit critique que le texte cité prend un sens différent de celui qu'il avait dans l'ouvrage original. Elles sont célèbres et innombrables ¹⁵ les *piæ expositiones* (le délicieux euphémisme! . . .) que saint Thomas impose aux textes d'Aristote, de Platon, de saint Augustin, du Pseudo-Denys, du *Liber de Causis*, etc. Les mots restent identiques, mais quand ils ont passé dans l'esprit du maître dominicain, ils en sortent repensés, chargés d'une signification nouvelle, non pas totalement étrangère à l'ancienne, mais l'ayant approfondie, enrichie, élargie ou rendue plus souple. La citation n'est donc au fond, pour lui, qu'un truc littéraire, si je puis dire, qu'il reçut de son temps et auquel il sut adapter sa pensée personnelle, de telle sorte que, non seulement elle n'en soit pas étouffée, mais même qu'elle y trouve une occasion d'être plus profonde, plus solide, plus personnelle même.

Evidemment cela n'apparaît pas au premier coup d'œil. Pour le découvrir, il faut d'une part avoir saisi, dans toutes ses nuances, la pensée du maître, non seulement dans tel passage en particulier, mais dans l'ensemble de son système et de son œuvre. D'autre part, il faut avoir replongé le texte cité dans son contexte original et littéraire, et surtout doctrinal et philosophique. Alors, et alors seulement, on est en mesure de comparer la pensée authentique de l'auteur cité et celle de saint Thomas; de découvrir la différence entre les deux; de mesurer l'approfondissement et l'enrichissement apporté; bref de constater que saint Thomas ne répète pas, mais pense par lui-même.

Il n'est pas donné à n'importe qui de faire ce travail, surtout quand on songe d'un côté au nombre immense de citations et d'auteurs insérés dans la trame des raisonnements et des analyses, et de l'autre, à la difficulté de connaître exactement le contexte doctrinal des textes anciens. Rien d'étonnant dès lors qu'un grand nombre de Scolastiques, qui n'ont jamais lu ni étudié vraiment Aristote lui-même, s'imaginent que saint Thomas répète simplement le Stagirite. Rien d'étonnant non plus que

¹⁵ On en trouvera un bon nombre dans l'ouvrage de M. GILSON, *l'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, 1932. J'en ai signalé une importante, dans un article paru ici même, janvier 1932, *L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le néo-platonisme et le thomisme*, et d'autres dans mon volume *Intellectus et ratio, selon S. Thomas d'Aquin*. Paris-Ottawa, 1936, cf. p. 57, 79, 97, 139-145, 179, 240.

les Modernes en fassent autant: ils connaissent peut-être sérieusement la philosophie ancienne, mais ils ignorent à peu près totalement la philosophie scolastique et thomiste.

Et ceci n'est pas une construction de mon esprit! Nous avons sur ce point un témoignage que ni les Scolastiques contemporains ni les philosophes modernes ne peuvent récuser: celui de M. GILSON. Dans une discussion récente sur la *Philosophie Chrétienne*, le distingué professeur du Collège de France fut amené à faire la déclaration suivante: « J'ai été pendant un certain nombre d'années professeur de philosophie médiévale à la Sorbonne. Croiriez-vous que, pendant sept ans, je n'ai pas osé faire mettre des textes de saint Thomas au programme de licence? Pourquoi? Parce que j'étais absolument incapable de faire un cours dans lequel je montrerais à mes étudiants quelle utilité il y a à mettre des textes de saint Thomas dans le programme de licence, quand il y a des textes d'Aristote. *Je pensais naïvement que la philosophie de saint Thomas était celle d'Aristote, couronnée par une théologie.* . . C'est seulement lorsque, remontant aux *Sed contra* de saint Thomas et me demandant: tout de même, qu'est-ce que cela change aux textes d'Aristote? . . que je suis arrivé à me demander s'il n'y avait pas une différence très considérable entre Aristote et saint Thomas. . . Je me suis rendu compte alors que je pouvais faire un cours sur la philosophie de saint Thomas qui ne fût pas un cours sur la philosophie d'Aristote, mais sur des pensées originales, personnelles, philosophiques, qui, avant saint Thomas, n'avaient jamais existé¹⁶. » J'ai tenu à citer longuement M. GILSON, parce qu'il est un des rares « scholars », qui connaissent à fond et la philosophie médiévale et la philosophie moderne, sans aucune prévention contre l'une ou l'autre; le seul universitaire peut-être qui, parti des mêmes préjugés ou ignorances que la plupart de ses collègues, s'est aperçu par une étude personnelle que « *l'Esprit de la Philosophie Médiévale* », dans sa forme authentique, n'est pas le *Magister dixit*, mais celui-là même dont trop souvent on fait honneur au seul Descartes et à ses disciples: la recherche de la vérité par la seule raison de chacun.

¹⁶ Cf. *La Philosophie Chrétienne*, textes des rapports et discussions des II^{es} Journées d'étude de la Société Thomiste, Juvisy (France), 11 septembre 1933, éd. du Cerf, p. 65-66. Les italiques sont de moi.

C'est à la lumière de ces considérations qu'il faut comprendre ce que l'on dit de Descartes: il a rejeté la Tradition et par là a fondé la philosophie moderne.

Veut-on dire par là que Descartes ne s'est pas contenté de l'autorité d'un de ses devanciers, fût-il par ailleurs le plus grand? qu'il a, par un travail personnel, examiné chaque doctrine, avant de la prendre à son compte? qu'il a voulu faire autre chose que de commenter les Anciens? qu'il a cherché plutôt à découvrir du nouveau soit dans la méthode, soit dans la doctrine ¹⁷? Mais tout cela, saint Thomas et les vrais maîtres du XIII^e siècle l'avaient fait avant lui, chacun à sa manière. Cette manière peut ne pas être celle du XVII^e siècle cartésien, ou celle du XVIII^e siècle voltairien, ou encore celle du XIX^e siècle kantien et positiviste; elle n'en est pas moins légitime et il n'en est pas moins permis de la préférer aux autres.

Veut-on dire — et c'est bien le sens ordinaire de l'affirmation — que, par son doute méthodique et son mépris de la Scolastique, Descartes a réalisé ce qu'il annonce dans le *Discours*: renverser complètement le vieux bâtiment philosophique pour en élever un autre totalement neuf? Dans ce cas, notons ce qui suit. Qu'il l'ait voulu, certes, on ne peut en douter; il a proclamé son intention sur tous les tons et à tous les échos. Qu'il se soit imaginé y avoir réussi, je le croirais volontiers. Qu'en réalité il y soit parvenu, c'est une autre affaire, car l'histoire, pièces en main, dit nettement: non ¹⁸! D'ailleurs, il ne pouvait pas plus y parvenir que changer les modes essentiels de la pensée humaine.

Quant à la philosophie moderne, elle n'est pas davantage caractérisée par le rejet *absolu* de toute Tradition, à moins que l'on restreigne indûment ce mot, de telle façon qu'il ne puisse plus désigner que la pensée des docteurs médiévaux. De nos jours, on trouve une école kantienne et néo-kantienne, comme il y avait autrefois une école platonicienne et néo-platonicienne; des écoles hégélienne, positiviste ou bergsonienne, comme autrefois thomiste, scotiste, ockamiste. L'accidentel de ces groupements intellectuels a pu changer, l'essentiel demeure identique trois

¹⁷ Je ne prétends pas pour autant que ses découvertes ont été de tout point heureuses et bienfaisantes: loin de là! Mais je ne veux envisager ici que l'esprit qui animait leur recherche.

¹⁸ Je pense en particulier aux travaux de M. GILSON sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.

siècles avant Jésus-Christ, comme treize ou vingt siècles après lui; comment en serait-il autrement, puisqu'il n'est qu'une expression de l'éternel humain? Quant au rejet de la Tradition médiévale, trop réel, non pas tant dans Descartes lui-même que dans ses successeurs, les vrais penseurs non-scolastiques, exempts de préjugés, commencent aujourd'hui à s'apercevoir que, s'il s'agit des maîtres, ce rejet ne fut pas un bienfait pour le progrès philosophique. De leur côté, beaucoup de Scolastiques contemporains concèdent très volontiers que, s'il s'agit des docteurs décadents, ce rejet fut une véritable délivrance pour l'esprit. De toute façon, il reste que le plus sage et le plus fécond, c'est ce qu'a fait saint Thomas: tenir compte de la Tradition, de toute tradition; s'appuyer sur elle, quitte à la critiquer rigoureusement et à refuser impitoyablement tout ce qui en elle n'est pas d'authentique valeur.

II

La Tradition, ce n'est pas seulement celle des philosophes anciens, c'est aussi celle de l'Eglise. En rejetant la Scolastique, Descartes, dit-on, non seulement a distingué le domaine de la philosophie de celui de la théologie, mais il a proclamé le divorce de ces deux sciences, et par là il a ouvert la voie à ceux qui allaient dresser la première contre la seconde: œuvre de libération, disent les uns; œuvre néfaste, disent les autres ¹⁹.

Il est certain que toujours Descartes s'est refusé avec énergie à parler théologie. Les textes sont classiques qui le prouvent et répétés à satiété. Ils ne sont pas discutables. Ce qui pourrait l'être, à mes yeux, c'est la conclusion que l'on en tire: donc il est rationaliste et agnostique

¹⁹ Cf. FOUILLÉ, *Descartes*, Paris, 1893, p. 18: « Descartes eut toujours en horreur les controverses théologiques. Sa foi religieuse était sincère, mais il mettait à part de la science et de la philosophie les vérités de la religion. . . Il était le libre examen en personne » (p. 21). — Dans un excellent travail et très documenté, le P. ARÈS, S. J., qui défend victorieusement *le Catholicisme de Descartes*, concède du moins la tendance rationaliste de l'esprit de Descartes (cf. *Le Canada français*, juin 1937, p. 954). Et M. BARBEDETTE, dans son cours si répandu d'*Histoire de la Philosophie*, Paris, 1923, écrit: « La scolastique vise à l'harmonie de la raison et de la foi: Descartes proclame leur séparation » (p. 375).

On sait que dans le *Songe de Descartes* et récemment dans un article sur *Descartes et la Religion* (revue *Christus*, n° de septembre 1937). M. MARITAIN soutient cette même thèse avec l'autorité et la profondeur qui lui sont habituelles. Malgré la vénération que je garde pour un tel maître, je crois que les considérations plus terre à terre que l'on va lire conservent toute leur valeur.

sur les vérités de foi ²⁰. La « conséquence », dirait un logicien, n'est pas nécessaire.

En théologie, nous nous trouvons d'abord devant des vérités révélées au sens strict, puis devant celles que l'on peut déduire des premières, enfin devant l'ensemble des systématisations « scolastiques », ou si l'on veut, scolaires, par lesquelles les théologiens s'efforcent de pénétrer le donné révélé, de le hiérarchiser et de le rattacher à des principes rationnellement justifiables. Bref il y a le dépôt de la Révélation et la théologie scolastique, en tant que celle-ci s'oppose à la théologie positive.

Quand il s'agit des vérités révélées, Descartes déclare: « Après m'être assuré de ces maximes [de morale provisoire] et les avoir mises à part, avec les vérités de la foi, qui ont été toujours les premières en ma créance, je jugeais que pour toute le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire ²¹. » Pourquoi les met-il à part, ces maximes de morale provisoire et ces vérités de foi? Parce qu'il juge qu'elles ne sont pas susceptibles de justification rationnelle? Malgré les auteurs aussi nombreux que célèbres qui répondent oui, je ne puis me résoudre à faire la même réponse. Toute cette troisième partie du *Discours* est pourtant assez claire: ces restrictions au doute méthodique, Descartes les met hors de son doute pour des raisons de prudence. Lui faire dire que c'est parce qu'il les juge « a-rationnelles », c'est gloser Descartes, ce n'est pas le citer. Personne d'ailleurs, à ma connaissance du moins, ne lui fait dire qu'il place ses règles de morale provisoire en dehors du domaine de la raison; pourquoi le lui faire dire à propos des vérités de la foi dont il parle pourtant dans un seul et même contexte?

Ces vérités révélées qu'il a ici en vue sont ou bien des mystères ou bien des doctrines religieuses à la portée de notre intelligence humaine, comme l'existence de Dieu, sa nature, la création du monde, la spiritualité de l'âme, son immortalité et sa liberté, etc. Le Concile du Vatican a déclaré que pour les premières la révélation divine est physique-

²⁰ Après avoir cité le *Discours*, 1^{re} partie (Adam-Tannery, vol. VI, lignes 8-18) où Descartes dit qu'il n'a pas osé soumettre à ses faibles raisonnements les vérités révélées, l'article *Descartes* du *Dictionnaire de Théologie Catholique* conclut (c. 534): « C'est donc chose entendue: Descartes professe l'agnosticisme par rapport aux vérités de la foi; il les croit et veut les croire; il ne veut en aucune façon les examiner avec sa raison. C'est la préparation rationnelle supprimée avec l'intelligence de tous les dogmes, mystères ou vérités naturelles révélées. »

²¹ Cf. *Discours*, III^e partie, éd. Adam-Tannery, vol. VI, p. 28, lignes 15-19.

ment nécessaire; elles sont donc au-dessus de notre raison et de son domaine. Quand donc le philosophe Descartes déclare ne pas vouloir s'en occuper, est-ce aux catholiques de lui en faire un reproche et surtout de l'accuser de rationalisme? Quant aux autres vérités, le même Concile enseigne qu'elles exigent la Révélation par une nécessité morale pour que l'ensemble du genre humain (et non tel ou tel esprit génial) en ait une connaissance exempte d'erreur et obtenue sans trop de difficultés. Sur ce point Descartes est en règle. Il les admet comme fidèle, ces vérités, et, de plus, il en traite comme philosophe. Je pense qu'il est superflu de le prouver: il suffit d'avoir une fois ouvert les *Méditations Philosophiques* pour s'en apercevoir.

D'accord! me dira-t-on, mais en laissant hors de son doute méthodique les vérités de foi, il a donné occasion de les regarder comme quelque chose d'irrationnel! Pardon! le catholique Descartes était obligé en conscience, de par la doctrine catholique, elle-même, de ne pas douter, ne fût-ce qu'un instant, d'une seule de ces vérités. Car son doute était (consciemment, j'en suis convaincu) un doute réel, voulu du moins comme réel. Et Descartes savait, aussi bien que n'importe quel catholique de nos jours, qu'un doute réel et accepté sur les vérités de foi est une faute théologique grave. Encore une fois, est-ce aux catholiques de lui reprocher de s'être refusé à une telle faute? Quant à l'interprétation de son abstention qu'ont donnée, au XVIII^e siècle, les philosophes à la Voltaire ou à la Diderot, et au XIX^e, les libres penseurs genre Gabriel Séailles, est-il juste de l'en rendre responsable? Ne serait-ce pas l'occasion, ou jamais, de faire intervenir les règles du volontaire indirect, d'autant plus aisément que cette interprétation rationaliste ne découle pas nécessairement des textes écrits par Descartes lui-même!

Il reste toutefois, insiste-t-on, qu'admis cela, Descartes s'est défié de la théologie, qu'il n'ose pas soumettre les vérités révélées « à la faiblesse de ses raisonnements », qu'il pense que « pour entreprendre de les examiner, il était besoin de quelque extraordinaire assistance du Ciel et d'être plus qu'un homme »²². Il est évident qu'il ne s'agit dans ce passage que de théologie scolastique, car c'est elle qui examine les véri-

²² Cf. *Discours*, loc. cit., ci-dessus note 20.

tés révélées et les soumet au raisonnement humain. Qu'il y ait là quelque ironie à l'adresse de messieurs les théologiens, qu'il y ait aussi, si l'on veut, une répugnance provenant de son opposition à la Scolastique en général, c'est possible, c'est même probable! Mais va-t-on accuser Descartes de ce gros péché de rationalisme, parce qu'il se refuse à étudier la théologie scolastique, fût-elle *ad mentem sancti Thomæ*? Ce serait un peu fort! Et ils seraient nombreux, les rationalistes, dans la sainte Eglise!

D'ailleurs il a de très bonnes raisons pour ce faire. D'après leur objet formel, la théologie et la philosophie sont strictement distinctes, on peut donc étudier l'une sans pour cela nier la valeur et la légitimité de l'autre: *abstrahere non est mentiri*, disaient les Anciens! Ce serait donc purement respect des objets formels.

De plus, il est simple laïque; il n'a jamais pénétré assez à fond les arcanes de la théologie proprement dite; s'il ne se lance pas, s'il refuse de se laisser entraîner dans un domaine qu'il ne connaît pas très bien, c'est donc prudence et loyauté intellectuelles. Prudence aussi terre à terre que l'on voudra, mais après tout fort légitime, par laquelle il désire éviter les ennuis dans lesquels précisément à cette époque se débat Galilée, parce que, dans une querelle qui, par sa nature, n'aurait dû être que scientifique, furent inextricablement mêlées certaines questions de théologie.

Objectera-t-on enfin que les maîtres du moyen âge, saint Thomas en tête, ont uni leur philosophie à leur théologie, qu'ils ont visé, pour me servir de la formule de Barbedette, à l'harmonie de la raison et de la foi? Cela est très vrai, mais que l'on n'oublie pas: saint Thomas et ses collègues médiévaux étaient avant tout des théologiens; s'ils sont des philosophes — et souvent de très grands philosophes — ce n'est pour ainsi dire que par accroc, pour éclairer la marche du théologien, pour baser leur explication du dogme, but premier de toutes leurs spéculations; bref, leur philosophie était et devait être — et j'utilise le mot, sans y mettre le moindre sens péjoratif, bien au contraire! — la servante de leur théologie. Descartes, lui, n'était point théologien par métier; il n'avait donc pas les mêmes obligations qu'un Thomas d'Aquin. Lui reprocher dès lors son attitude comme entachée de rationalisme, ce serait ou bien refuser à la philosophie toute valeur intrinsèque et nier qu'elle

soit digne d'être étudiée pour elle-même ²³, ou bien faire grief à Descartes d'être resté simple gentilhomme. Ce à quoi personne ne saurait songer sérieusement.

D'autre part, remarquons, pour en finir avec cette question, qu'il est loin d'être absolument exact d'affirmer que Descartes a évité toute incursion en théologie et même en théologie scolastique. Qu'il le fasse avec plaisir ou avec répugnance, peu nous chaut, le fait est là! Qu'on lise la *Réponse aux VI^{es} Objections*, où en une seule page, il traite du feu de l'enfer, renvoie au IV^e livre des *Sentences* de Pierre Lombard et cite avec commentaires des textes de saint Paul et de saint Jean ²⁴. Qu'on lise ses lettres aux Jésuites Noël, Charlet et Vatier. Qu'on se rappelle surtout son effort pour présenter une explication de la persistance des espèces eucharistiques après la consécration: dans cette question il distingue très justement ce qui est de foi et ce qui n'est qu'explication scolastique. Il rejette comme non dogmatique l'explication par les accidents *aristotéliens* et la remplace par une de son cru, dont il écrit à Mersenne: « J'accorde tellement avec ma philosophie, ce qui est déterminé par les Conciles touchant le Saint-Sacrement, que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la philosophie vulgaire; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée comme répugnante à la foi, si la mienne avait été connue la première. Et je vous jure que je crois ainsi que je l'écris. Aussi je n'ai pas voulu le taire, afin de battre avec leurs armes ceux qui mêlent Aristote avec la Bible et veulent abuser de l'autorité de l'Eglise pour exercer leurs passions ²⁵. » Il se trompe, c'est entendu! mais est-ce là un langage de rationaliste? Un texte comme celui-là ne suppose-t-il pas d'abord une foi sincère au mystère le plus déroutant pour un esprit de la trempe de Descartes, le mystère eucharistique, ce qui est le contraire même du ratio-

²³ Ce serait rouvrir aussi la délicate controverse sur la Philosophie chrétienne en l'aggravant, puisque logiquement seraient rationalistes tous ceux qui se refusent à admettre, comme le P. MANDONNET, une philosophie chrétienne. D'ailleurs Em. BRÉHIER et quelques autres n'ont-ils pas accusé de rationalisme saint Thomas lui-même!

²⁴ Cf. Adam-Tannery, vol. IX, p. 230-231. Il est à remarquer que c'est dans cette page que Descartes déclare: « Je craindrais de passer pour présomptueux si je n'aimais pas mieux me contenter des réponses qui ont été faites déjà par d'autres que d'en rechercher de nouvelles; vu que je n'ai jamais fait profession de l'étude de la théologie et que je ne m'y suis appliqué qu'autant que j'ai cru qu'elle m'était nécessaire pour ma propre instruction et enfin que je ne me sente point d'inspiration divine qui me fasse juger capable de l'enseigner. C'est pourquoi je fais ici ma déclaration que désormais je ne répondrai plus à de pareilles objections. »

²⁵ Cf. éd. Adam-Tannery, vol. III, p. 349. Le P. ARÈS cite ce passage dans son bel article, *Le Canada Français*, juin 1937, p. 956.

nalisme; ensuite, la possibilité et la légitimité admises d'une certaine explication rationnelle du dogme, c'est-à-dire de la théologie scolastique en tant qu'elle se distingue de la positive?

Dans ces conditions, que reste-t-il du prétendu rationalisme PERSONNEL — je dis: personnel — de Descartes? Rien. Dès lors nous sommes en droit de conclure que, sur l'importante question des relations entre la foi surnaturelle et la raison, Descartes a *substantiellement* pensé comme saint Thomas et les grands maîtres du moyen âge. Soutenir le contraire, c'est ou bien lire Descartes à travers des lunettes anticléricales, comme on l'a fait trop souvent aux XVIII^e et XIX^e siècles, ou bien s'en tenir à certaines divergences accidentelles, dont la source doit être cherchée uniquement dans la diversité des contingences historiques dans lesquelles vécurent saint Thomas et Descartes, spécialement dans la diversité de leur genre de vie et du but primordial qu'ils poursuivaient.

III

La révolte contre l'autorité des Anciens et des théologiens n'est que l'aspect négatif de ce que l'on donne comme l'esprit de Descartes. Son aspect positif, c'est la primauté accordée à la raison individuelle dans la conquête de la vérité, primauté assurée d'abord par le doute méthodique, ensuite et surtout par les idées claires et distinctes que suggère le *Cogito*. C'est devant cet aspect, qu'il nous faut nous placer maintenant.

C'est d'une façon tout à fait remarquable que Descartes s'est servi du doute méthodique: « avec une générosité superbe de gentilhomme », dit très heureusement Victor Delbos ²⁶. Ce ne sont pas en effet quelques questions particulières, même importantes, qu'il lui soumet, c'est la capacité radicale elle-même de l'esprit humain d'arriver au vrai. Les arguments dont il appuie son doute ont tous, ou presque, entraînés pendant des siècles dans les livres des Sceptiques. Descartes, lui, les dirige vers un but que jamais ils n'avaient eu: la découverte de cette même certitude légitime contre laquelle ils avaient été employés de tout temps.

Malgré cela, le doute méthodique, dans ce qu'il a de spécifique, n'est pas une nouveauté en philosophie. Si les Scolastiques des XVI^e et XVII^e siècles lui ont peut-être trop souvent substitué l'argument d'autorité, il

²⁶ Cf. Victor DELBOS, *Figures et Doctrines de Philosophes*, Paris, 1918, p. 123.

est historiquement certain que saint Thomas et les grands maîtres du XIII^e siècle en ont connu non seulement l'utilité, mais en ont proclamé la nécessité et s'en sont servi pour le plus grand bien de la doctrine.

En effet, ne pourrait-on pas réduire en gros ce *Discours de la Méthode* aux trois points suivants: d'abord, *démolition* des opinions puisées dans les coutumes et l'ambiance sociale; ensuite, *établissement*, à partir du *Cogito*, de principes stables qui commandent tout, essence de l'âme qui n'est que de penser, critère de vérité par les idées claires et distinctes, existence de Dieu et sa véracité; enfin *reconstruction* du monde réel et restitution aux sens et à l'intelligence de la confiance détruite par les arguments sceptiques utilisés dans la première étape. Cela admis, il n'est qu'apparemment paradoxal de rapprocher de ces trois points les trois éléments dont se compose un article thomiste. Le *Videtur quod non* et les objections qui l'appuient, voilà, chez saint Thomas, le stade démolisseur. Le *Respondeo dicendum* correspond au stade où est établie la doctrine de laquelle l'on tire la réponse aux objections, comme Descartes reconstruisait le monde réel en se servant de la véracité divine et des idées claires et distinctes. Ce rapprochement n'ignore pas pour autant les différences profondes qui sépareront toujours les deux œuvres, mais il est légitime et justifié, si on le maintient sur le point où je l'ai établi, à savoir, *la marche elle-même de la pensée à la recherche de la vérité*. On le voit: au fond de la structure essentielle de l'article thomiste, comme du *Discours* cartésien, il n'y a qu'une seule et même exploitation de la valeur philosophique du doute méthodique. Et si l'on se rappelle que l'article médiéval n'est, en rigueur de termes, que la mise par écrit d'une méthode d'enseignement oral scolaire, en usage à Paris comme à Oxford, à Montpellier comme à Bologne, il faut bien admettre que l'authentique Scolastique de l'âge d'or était basée, plus qu'on ne le dit ordinairement, sur l'emploi d'un doute méthodique fondamentalement semblable à celui de Descartes ²⁷.

²⁷ Ce n'est pas seulement dans la *Somme* ou dans les *Questions Disputées* qu'on trouve cette méthode; elle est présente dans le *Contra Gentes*, en dépit de la division en chapitres. Souvent en effet un chapitre expose les objections, tandis qu'un autre donne et les principes permettant d'y répondre et la réponse elle-même. Cf. comme exemple pris au hasard *I C. G.*, cc. 86 et 87. On pourrait en trouver des exemples dans les Commentaires sur Aristote. D'ailleurs cette méthode n'est-elle pas en définitive dépendante des fameuses « apories » aristotéliennes?

Dira-t-on qu'au XIII^e siècle, il ne porte pas sur la valeur même de la connaissance humaine? Qu'importe, puisque sa nature ne dépend nullement de l'objet mis en doute. D'ailleurs, même si l'on veut arbitrairement réserver ce nom de doute méthodique au problème de la certitude et de la vérité en général, l'on se trouverait encore dans la ligne de la philosophie scolastique. Qu'on relise ce texte de saint Thomas, commentant Aristote: « Dicit [Aristoteles] ergo primo quod ad hanc scientiam, quam quærimus de primis principiis et de universali rerum veritate, necesse est ut *primum aggrediamur ea de quibus oportet dubitare* antequam veritas determinatur. . . Volentibus investigare veritatem contingit « præ opere », idest, ante opus « bene dubitare », idest, bene attingere ad ea quæ sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia *posterior investigatio veritatis, nihil est quam solutio prius dubitatorum*. . . Consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi præmitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes præmittit dubitationes; hic vero simul præmittit omnes dubitationes. . . Cujus ratio est, quia aliæ scientiæ considerant particulariter de veritate, unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare; sed *ista scientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate*; et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur ²⁸. » Nous avons là, on le voit, une théorie complète du doute méthodique, appliqué non seulement à telle ou telle question, mais à la métaphysique, science qui en justifiant les premiers principes fonde par contre-coup la vérité de toutes les autres. Rien n'y manque, ni la nécessité, en bonne méthode philosophique, de ce doute, ni même son universalité.

Certes, il restera toujours, entre le doute cartésien et celui de saint Thomas, cette différence que le premier porte sur la capacité de la faculté cognitive elle-même d'atteindre la vérité, tandis que le second porte sur la vérité des propositions formées par cette même faculté regardée comme indubitablement faite pour la vérité tout court. Saint Thomas, pas plus que les autres docteurs médiévaux, n'a posé le problème « critique », au sens moderne du mot. Le lui reprocher, ce serait lui reprocher

²⁸ Cf. in *III Mét.*, lec. 1, nn. 338-339, 343 de l'édition Cathala.

de n'avoir pas vécu cinq ou six siècles plus tard et ce ne serait pas plus équitable que de reprocher à Volta d'avoir ignoré la télégraphie sans fil. Par contre un thomiste du XX^e siècle n'a pas le droit de l'ignorer, ce problème critique, posé par Descartes et Kant, mais il peut être certain que, dans plus d'un texte du genre de celui que je citais tout à l'heure, il trouvera des principes de solution aptes à satisfaire la plus exigeante des intelligences contemporaines, aussi bien que l'orthodoxie thomiste la plus vigilante. Ici encore, quand on va au fond des choses, on doit constater que les positions respectives de Descartes et de saint Thomas ne sont pas contradictoires, mais simplement complémentaires.

Le doute cartésien vient se briser sur le *Cogito*. Sans rappeler « *les antécédents historiques du Je pense, donc je suis* », un thomiste ne peut pas songer que son maître a, lui aussi, pris conscience de son « je » et de ses « moi » dans un retour réflexif sur ses opérations vitales. « *Ex hoc enim ipso quod percipit [mens], se agere, percipit se esse*²⁹. » Sans doute, dans l'œuvre thomiste, cette prise de conscience n'est qu'une notation psychologique, tandis que, chez Descartes, c'est constatation qui, après avoir arrêté le scepticisme envahisseur, devient le point de départ de la justification de la connaissance humaine en général et en particulier de la croyance à la réalité du monde matériel. Il n'empêche cependant que cette justification n'aurait pu être conçue sans la vérité de cette notation psychologique. Et il ne manque pas aujourd'hui, parmi les Scolastiques contemporains, de spécialistes de la critériologie qui basent, comme Descartes, sur le *Cogito*, leur justification thomiste de la valeur de l'esprit humain.

Je sais bien : les Scolastiques ont coutume de soutenir que, d'après Descartes, l'acte de pensée est connu avant d'atteindre l'objet à connaître ; chez saint Thomas au contraire, c'est l'objet qui est atteint d'abord et, à travers l'objet, la réflexion parvient à connaître l'opération de connaissance. Mais, en toute franchise, et si l'on s'en tient non pas aux interprétations, mais aux textes eux-mêmes du philosophe tourangeau, rien ne semble autoriser une telle affirmation. Elle n'existe pas dans le

²⁹ Cf. *III C. G.*, c. 4, n. 9, et ce texte fait explicitement appel à saint Augustin, qui dit que « *mens nostra per seipsam novit seipsam* ». Voir aussi *De Ver.*, q. 10, a. 8, au début : « *In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitæ opera exercere.* »

Discours, dans lequel on lit: « Pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, *Je pense, donc je suis*, était si ferme. . . »³⁰ L'objet de pensée est ici nettement indiqué: c'est l'ensemble des choses sur lesquelles s'est porté son doute méthodique: êtres matériels atteints par les sens, « matières de géométrie », « illusions des songes ». Et c'est en connaissant cet objet qu'il prend conscience de son *Cogito* et, dans ce *Cogito*, de son existence. Il en est de même dans les *Méditations* où toute cette analyse est beaucoup plus développée. « Mais je me suis persuadé, écrit Descartes, qu'il n'y a rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprit, ni aucun corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non, certes! J'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé à quelque chose³¹. » Il a donc connu d'abord le ciel, la terre, l'esprit et le corps, puisqu'il a découvert qu'il arrive à se persuader de leur non-existence, et c'est après seulement que, dans cette pensée du ciel, de la terre, etc. . . , il trouve le *Cogito* et dans le *Cogito* sa propre existence. Les *Principes de la Philosophie* donnent le même son de cloche: « Mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point, pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses³². » Et toutes ces choses, ce sont encore le ciel, la terre, etc. Que si l'on me cite ces lignes d'une lettre à Clerselier, à propos d'instances apportées par Gassendi aux *Réponses aux V^{es} Objections*: « La troisième [objection] est que la pensée ne peut être sans objet, par exemple sans le corps. Où il faut éviter l'équivoque du mot *pensée*, lequel on peut prendre pour la chose qui pense et aussi pour l'action de cette chose; or je nie que la chose qui pense ait besoin d'un autre objet que de soi-même pour exercer son action, bien qu'elle puisse aussi l'étendre aux choses matérielles lorsqu'elle les examine³³. » Ces lignes ne refusent pas un objet à l'acte de penser,

³⁰ Cf. *Discours*, IV^e partie, éd. Adam-Tannery, vol. VI, p. 32, lignes 18-20.

³¹ *Deuxième Méditation*, éd. citée, vol. IX, p. 19, n. 19. Je cite la traduction française de Clerselier, revue et approuvée par Descartes lui-même. Dans le texte latin original, la dernière phrase porte seulement: « Imo certe eram, si *quid* mihi persuasi. » Le traducteur a donc paraphrasé, mais sans changer la force de l'idée, paraphrase approuvée d'ailleurs par l'auteur lui-même.

³² Cf. *Principes de Philosophie*, traduction française par l'abbé Claude PICOT, approuvée par Descartes, éd. citée, vol. IX, p. 27, n. 7.

³³ Ed. citée, vol. IX, p. 206, lignes 24-30.

et surtout ne nient pas que l'on connaisse cet objet avant de connaître cet acte; elles prétendent simplement que cet objet peut fort bien ne pas se distinguer réellement du sujet pensant, ce qui est suffisant à notre but, car l'objectivité de l'acte de pensée est mis en sécurité ³⁴.

Il reste tout de même que le *Cogito* cartésien met l'accent sur le sujet connaissant, au lieu que le thomisme le plus authentique le met sur l'objet; partant, que le *Cogito* a donné naissance à l'idéalisme moderne, tandis que le thomisme est aux antipodes mêmes de cette philosophie.

Là encore les choses ne sont pas aussi simples qu'elles paraissent. Ce n'est certainement pas un mal que l'attention ait été attirée sur la part de subjectif et par conséquent de relativisme qu'il y a, en fait, dans la connaissance humaine. La Scolastique authentique n'a d'ailleurs jamais ignoré cet aspect; mais ses représentants, même les plus célèbres, s'étaient attardés beaucoup plus sur le rôle de l'objet et sur l'analyse de la connaissance, en tant que représentation, que sur l'activité du sujet et la répercussion qu'elle peut avoir sur l'entité même de la connaissance. C'est donc un véritable service — qu'il n'est que juste de reconnaître — que rend à la *Philosophia perennis* le *Cogito* cartésien par cet accent que trop souvent on lui reproche ³⁵.

Cette direction, donnée à la recherche philosophique, a eu, il est vrai, le très grave inconvénient de permettre la naissance de l'idéalisme, qui a fait tant de ravages dans les intelligences modernes. Mais la justice demande ici encore de souligner qu'il n'est pas absolument sûr que l'idéalisme découle logiquement du *Cogito* et des analyses qui le suivent. Certes, ils sont nombreux et d'importance, les auteurs, scolastiques ou non, réalistes ou idéalistes, qui regardent comme authentique et même nécessaire cette origine. Mais ils sont non moins importants, sans être aussi nombreux, ceux qui nient, non pas que les Idéalistes puissent se réclamer de Descartes, mais qu'ils puissent le faire sans déformer la pen-

³⁴ Pour justifier pleinement cette assertion, il faudrait montrer l'incapacité radicale de l'idéalisme de rester dans la logique interne de sa propre nature et le perpétuel réalisme, plus ou moins camouflé, dans lequel tombent tous les auteurs idéalistes et qu'ils se reprochent amèrement les uns aux autres. Je ne puis faire ici cette étude. Elle a été faite d'ailleurs de main de maître par le P. A. ETCHEVERRY, S. J., dans son ouvrage *L'Idéalisme Français Contemporain*, Paris, 1934; cf. surtout le chapitre V, du livre II.

³⁵ On voudra à ce propos lire les trois précieuses pages du P. ETCHEVERRY, *op. cit.*, p. 197-200, où l'on trouvera d'abondantes références aux thomistes contemporains qui sont d'accord sur ce point avec nous.

sée personnelle du père de la philosophie moderne³⁶. Et de fait, une étude directe et attentive m'a conduit à douter au moins de la légitimité et de la nécessité de cette filiation intellectuelle. Dans ces conditions ne serait-il pas juste, quand il s'agit de juger Descartes lui-même, de lui accorder le bénéfice du doute et de ne pas charger sa mémoire d'un « crime » dont il n'est pas démontré avec certitude qu'il en soit l'auteur.

Du *Cogito*, Descartes — c'est bien lui en personne, cette fois-ci — a tiré son critère de vérité: l'évidence manifestée par les fameuses idées claires et distinctes. Le culte de l'évidence dont ordinairement on fait la caractéristique de Descartes et de son génie, les préceptes célèbres du *Discours* commentés par les *Regulæ ad directionem Ingenii*, cela est-il vraiment absent de l'authentique Scolastique?

On prétend que l'évidence telle que Descartes l'a conçue est une évidence subjective. Il est tout à fait regrettable que trois siècles d'histoire critique de la philosophie n'aient pas réussi à préciser la nature de cette évidence. Il a pourtant essayé loyalement de préciser ce qu'il entend par « évident »! C'est, dit-il dans le *Discours*³⁷, une vérité que j'accepte quand j'ai « évité la précipitation et la prévention », qui m'empêcheraient de voir la *chose dite évidente* telle qu'elle est en elle-même. Alors je ne mettrai rien dans mes jugements que « ce qui SE présente » à l'esprit, non pas d'une manière quelconque, mais « si clairement et si distinctement ». . . C'est donc bien une qualité de l'objet, cette évidence; c'est lui qui SE présente clairement et distinctement, et non pas le sujet connaissant qui fait que l'objet soit connu de cette manière; c'est à cause de l'objet, à cause du mode selon lequel il s'impose à l'esprit que je n'aurai « aucune occasion de le mettre en doute ». Il s'impose donc tellement à mon esprit que, même si je voulais, comme dans le stade du doute méthodique, refuser mon assentiment, je ne le pourrais pas; ce fut le cas du *Cogito*. Telle qu'elle est décrite ici, l'évidence peut donc—je suis fortement tenté d'écrire: doit—s'entendre d'une évidence objective.

Sera-ce dans la définition des idées claires et distinctes, par lesquelles on va discerner l'évidence, que se trouvera la subjectivité? Cette définition, nous la trouvons dans les *Principes de Philosophie*³⁸: « J'ap-

³⁶ Cf. en particulier GILSON, *Grand Commentaire du Discours*, p. 301.

³⁷ Cf. *Discours*, III^e partie, éd. citée, vol. VI, p. 18.

³⁸ Cf. éd. citée, vol. IX, p. 44, n. 45.

pelle claire, celle [la connaissance] qui est présente et manifeste à un esprit attentif » (on ne dit pas: qu'un esprit attentif se rend à lui-même présent et manifeste). Pour préciser davantage, voici que Descartes donne des exemples, qui ne prennent leur valeur que si on les entend objectivement: « De même que nous disons voir clairement les objets, lorsque étant présents ils agissent assez fort. . . et que nos yeux sont disposés à les regarder. » Ce sont donc bien les objets qui « agissent assez fort », ce sont bien eux qui s'imposent à nos yeux, lesquels, de leur côté, devront être sains et normaux.

Par ailleurs une idée sera distincte si elle est « tellement précise ³⁹ et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ». Encore une fois, dans cet exposé, tout part du côté de l'objet. Il me semble donc difficile de se refuser à admettre au moins la probabilité d'un sens objectiviste, et j'avoue qu'à mes yeux, il y a plus qu'une simple probabilité!

S'est-on jamais avisé de comparer ces définitions cartésiennes avec celles de la Scolastique la plus authentiquement thomiste? Le rapprochement en vaut la peine et il ne laisse pas que d'être suggestif. L'évidence, enseignons-nous couramment, c'est *fulgor veritatis assensum mentis rapiens*. Métaphore classique, qui n'est pas sans poser certaines difficultés. A s'en tenir à la formule elle-même d'abord, on pourrait fort bien l'interpréter dans un sens subjectiviste. L'on aurait alors: l'évidence, c'est cette « fulguration » de ce que vous prenez pour la vérité, « fulguration » telle que vous ne pouvez lui refuser votre assentiment.

De plus, quand on veut percer cette métaphore de « fulgor », on tombe presque nécessairement dans les termes de Descartes. Comme type, prenons ce texte d'un professeur très thomiste de l'Université Grégorienne, le R. P. MUNZI, S. J., *evidens*, dit-il, vient de *visio*, qui, après avoir signifié l'action d'une faculté corporelle, fut transporté métaphoriquement à la connaissance intellectuelle. Primitivement, il désigna donc la « *perspicuitas* », grâce à laquelle l'objet matériel se *manifeste* à la vue. Ce n'est que postérieurement que ce mot commença à être employé pour désigner d'une façon générale la « *perspicuité* » et la *clarté* de

³⁹ Ce mot « précise » est à comprendre au sens de « nettement séparée », du latin *præscisus*, *præscindere*.

n'importe quel objet de connaissance, « *perspicuité* » et *clarté manifestes* à la faculté cognitive. Et le P. MUNZI de continuer: « Comme l'objet de notre jugement est quelque chose de complexe qui nous apparaît sous forme de proposition, on a cette définition nouvelle de l'évidence: c'est *la claire intelligibilité d'une proposition devenue manifeste à l'esprit* ⁴⁰. » Ce sont bien les mêmes formules dont Descartes s'est servi. Si donc chez celui-ci elles font difficulté, elles devront faire les mêmes difficultés quand nous nous en servons.

Qu'on ne se rabatte pas sur le signe de cette clarté et de cette distinction, selon Descartes, à savoir que devant de telles idées, il ne peut arriver à douter de leur vérité; car c'est exactement le même que donnent saint Thomas et ses disciples. Après les lignes citées plus haut, le P. MUNZI ajoute: « Cette claire intelligibilité est souvent dite *nécessaire*, en vertu même de la définition. . . » Donc elle ne peut pas ne pas être vue; elle enlève de force (*rapiens*) l'assentiment de l'esprit, elle supprime toute place au doute et à l'erreur. Et cela n'est que l'écho de saint Thomas lui-même qui, ainsi que personne ne l'ignore, juge de la vérité d'une proposition par la possibilité de sa réduction d'abord aux principes premiers évidents par eux-mêmes, ensuite à celui qui a la primauté absolue, le principe de non-contradiction. Or le premier signe auquel on reconnaît ce premier principe, c'est que « *circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare* » ⁴¹.

On dira peut-être qu'il n'y a là qu'une correspondance verbale et que, par leur esprit profond, les deux évidences cartésienne et scolastique sont aux antipodes l'une de l'autre. — Admettons et volontiers que les Scolastiques insistent davantage sur l'objectivité de leur évidence, que

⁴⁰ Attilio MUNZI, S. J., *Logica (ad usum privatum)*, Romæ, 1920. Je prends cet auteur parce que c'est lui qui, à ma connaissance, explique le plus cette notion d'évidence. Trop souvent on la donne comme allant de soi, dans les manuels. — GRETT, *Elementa Philosophiæ*, éd. 4^a, n. 699, écrit de son côté: « Evidentia in genere est objecti claritas, qua hoc actualiter se manifestat potentia cognoscitiva. . . applicata. . . ad ordinem intellectivum. . . est intelligibilitas entis. . . qua hoc actualiter se manifestat intellectui. » Et le Cardinal MERCIER, *Critériologie*, éd. 1925, p. 34, n. 18: « L'évidence est la désignation abstraite du vrai manifesté clairement à l'intelligence. »

On le voit, ce sont toujours les mêmes mots qui reviennent: clarté, manifeste (de *manus* et de la racine *fen* qui exprime l'action de toucher, de frapper, donc manifeste: qui peut être touché de la main), *perspicuus* (de *per*, préfixe augmentatif et de l'insité *specio*, donc voir très nettement).

⁴¹ Cf. saint THOMAS, in *IV Met.*, lec. IV, n. 597 de l'édition Cathala. Cette idée est développée et justifiée par un grand nombre de textes dans la troisième partie de mon volume, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, en particulier p. 256-261.

Descartes n'a été ni assez clair dans ses analyses, ni assez catégorique dans ses déclarations. Mais de là à affirmer, sans hésitation aucune, que son évidence est et ne peut être que subjective, il y a un abîme ! Il me semble que c'est pousser les choses un peu trop dans la direction d'une interprétation de Descartes et non dans celle d'un exposé impersonnel de sa doctrine ; c'est confondre la position de certains de ses partisans avec celle authentiquement propre au maître.

Le premier précepte de la méthode cartésienne, c'est donc « de ne jamais recevoir aucune chose pour vraie que je la connusse évidemment être telle ». Le signe de cette évidence, ce sont les idées claires et distinctes. « Mais il y a quelques difficultés à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement » ⁴² ; c'est pourquoi il ajoute trois autres préceptes destinés à faciliter l'acquisition de cette clarté et de cette vue distincte : analyse des difficultés, synthèse des éléments, dénombrement complet des aspects divers des questions. Y a-t-il incompatibilité entre ces préceptes et la méthode scolastique ?

Qui oserait prétendre qu'un chef d'œuvre comme la *Somme théologique* de saint Thomas n'est pas bâti selon ces préceptes : on divise un problème « en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait nécessaire pour les mieux résoudre » ? Il faudrait pour cela n'avoir jamais lu les préambules dont le Docteur Angélique fait précéder chacune des parties importantes de son œuvre ! Il faudrait n'avoir jamais ouvert un de ses commentaires sur Aristote ou sur saint Paul pour ne s'être pas aperçu que chaque chapitre débute par le morcellement de la matière à examiner. Et ces divisions et subdivisions dont les Modernes font parfois grief à la Scolastique, est-ce autre chose que cette même règle appliquée peut-être avec une subtilité abusive, mais qui n'en reste pas moins celle que prône Descartes et dont je dirais volontiers qu'elle fût mieux appliquée par les Scolastiques que par Descartes lui-même ?

Et saint Thomas, comme Descartes, prend soin « de faire des dénombrements si entiers et des revues si générales » qu'il est assuré de ne rien omettre. Ce précepte, on le voit pratiqué dans n'importe lequel de ses ouvrages, mais nulle part d'une manière plus évidente que dans la *Somme*, que l'on peut regarder comme la revue des questions théologi-

⁴² Cf. *Discours*, IV^e partie, éd. citée, p. 33, lignes 23-24.

ques la plus complète qui existe. On le trouve même énoncé théoriquement comme le premier devoir de tout « savant »: « Ille qui vult solvere dubitationem oportet quod prius speculetur OMNES difficultates et earum causas ⁴³. »

Quant à la règle qui veut que l'on « conduise par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés », Descartes déclare lui-même qu'elle n'a rien de très nouveau ⁴⁴. Et de fait, si l'on s'en tient à l'essence même du précepte, si l'on ne considère que la démarche psychologique dont il est l'expression, la valeur de vérité que cette démarche renferme, on peut en trouver, dans saint Thomas et les grands maîtres de la Scolastique, non seulement des applications pratiques, mais aussi des mises en théorie. Or c'est là ce qui nous importe ici. Que Descartes ait donné à ces « natures simples », comme il dit dans les *Regulæ ad directionem Ingenii*, ou plutôt à ces « objets simples », comme porte le *Discours* (ce qui, entre parenthèses, rend un son beaucoup plus objectiviste), un sens très différent de celui qu'aurait accueilli saint Thomas, cela est intéressant pour ne pas confondre le docteur médiéval avec le philosophe tourangeau; mais au point de vue *méthode*, cela n'a qu'un intérêt secondaire ⁴⁵.

Si Descartes a cherché l'évidence telle qu'il l'a décrite, s'il dirige cette recherche d'après les trois préceptes dont il vient d'être question, c'est qu'il est avant tout resté un mathématicien; c'est qu'à vingt-trois ans, il a découvert la « Mathématique universelle » et a été amené ainsi à identifier l'idéal de la vérité philosophique avec celui de la vérité mathématique. Il est le philosophe de l'évidence, précisément parce que dans les mathématiques, l'évidence est, si je puis dire, plus évidente que partout ailleurs; que plus qu'ailleurs la clarté et la distinction des notions permettent son acquisition; que plus qu'ailleurs l'énumération des difficultés permet de les résoudre avec facilité; qu'enfin les « natures simples » sont plus aisément découvertes, puisqu'elles sont « celles dont la connais-

⁴³ Cf. *Saint Thomas, in III Met., lec. I*, éd. Cathala, n. 339.

⁴⁴ Cf. *Regulæ ad directionem Ingenii, Reg. VI*: « Etsi nihil valde novum hæc propositio docere videatur. . . » Ed. Adam-Tannery, vol. X, p. 381.

⁴⁵ Sur ces « natures simples », leur valeur objective ou logique, leur rôle dans l'ensemble du système de Descartes, on lira avec fruit le travail de J.-M. LE BLOND, *Les Natures Simples chez Descartes*, dans *Archives de Philosophie*, vol. XIII (1937), cahier II, *Autour du Discours de la Méthode*, p. 164 et suiv.

sance est si claire et si distincte qu'elle ne peut être divisée par l'esprit ⁴⁶.» « Tout le cartésianisme, écrit M. GILSON—et en un sens toute la pensée moderne — remontent à la nuit d'hiver 1619, où, dans un poêle d'Allemagne, Descartes conçut l'idée d'une mathématique universelle. . . Un jeune mathématicien, dans le feu de ses premiers succès scientifiques, conçoit la possibilité, la nécessité même d'appliquer à tous les problèmes généralement quelconques la méthode qui vient de lui réussir si brillamment. Jamais l'histoire de la pensée humaine n'a connue d'extrapolation plus hardie et plus vaste que celle-là, et c'est d'elle qu'aujourd'hui encore nous vivons ⁴⁷. » Par là, la philosophie de Descartes se distingue nettement et pour toujours de la philosophie scolastique, si bien qu'on a pu dire en estompant les nuances que, si la philosophie scolastique est « qualitative », la philosophie de Descartes, et celle qui se réclame de lui, est « quantitative ».

Ce n'est pas ici le lieu de montrer à quelles conséquences funestes l'usage exclusif de cette méthode a pu pousser la pensée moderne ni de quelles découvertes scientifiques précieuses elle a pu être l'initiatrice. Mais c'est bien le lieu de rappeler que la philosophie scolastique, elle aussi, a péché par l'abus et l'usage exclusif de sa méthode qualitative. Dans les deux cas, il y a eu fausse route. Le seul remède serait que chacune de ces deux philosophies cherche à unir harmonieusement sa propre tendance à celle de l'autre. Je suis convaincu que ce serait cela que tenterait saint Thomas, s'il revenait parmi nous. J'ai dit : union harmonieuse, pour bien exclure tout concordisme béat qui ne pourrait qu'engager la philosophie éternelle dans de nouvelles impasses. Il faudrait donc faire comprendre, par exemple, à certains Scolastiques qu'on n'a pas tout expliqué quand on est arrivé à démontrer l'existence d'une forme substantielle ou non ; aux Modernes que si un très grand nombre de phénomènes peuvent avec profit être « mathématisés », il y a du réel qui s'y refuse absolument.

Ce serait certes une tâche d'une immense envergure et d'une difficulté qu'on ne saurait exagérer ; il y faudrait un esprit qui d'un côté eût le génie métaphysique à un degré peut-être plus haut que saint Thomas,

⁴⁶ Cf. *Regulæ ad directionem Ingenii*, Reg. XII, vol. cité, p. 418.

⁴⁷ Cf. Et. GILSON, *Le Réalisme Méthodique*, Collection Cours et Documents de Philosophie, Paris, 1936, p. 53-54. Tout ce chapitre est d'ailleurs à lire.

et de l'autre le don des mathématiques et des sciences modernes à une puissance supérieure à celle de Descartes. C'est pourtant à cette condition que se fera l'accord de la Scolastique et de la pensée moderne. Qui oserait prétendre que ce ne serait pas pour le plus grand bien de l'humanité!

* * *

Qui aura suivi jusqu'au bout ces considérations sera peut-être tenté de n'y voir qu'un plaidoyer pour Descartes, basé sur une ignorance totale et une méconnaissance entière et de l'esprit et de la lettre de la philosophie cartésienne.

Plaidoyer pour Descartes? Oui! auprès des esprits formés par certaine Scolastique, qui s' imagine que la philosophie, parvenue à son zénith avec saint Thomas, n'a plus désormais qu'à le commenter! Mais plus encore, ces pages voudraient être un plaidoyer pour saint Thomas, auprès de Modernes, trop nombreux encore, pour qui il n'y a aucune pensée philosophique digne de ce nom depuis Sextus Empiricus ou Plotin jusqu'à Bacon et Descartes!

Quant à la base de ce plaidoyer, ce n'est pas cette ignorance ou cette méconnaissance. Je n'ignore pas les erreurs de Descartes: comme la théorie des tourbillons, le mécanicisme absolu des animaux, l'essence des corps identifiée à l'étendue et celle de l'âme à la pensée, l'innéisme des idées, la distinction simplement logique entre substance et accident, la « mathématisation » enfin de la philosophie. Je sais aussi les obscurités de son doute méthodique, de son *Cogito*, de son critère par les idées claires et distinctes, les faiblesses de ses arguments en faveur de l'existence de Dieu, de sa justification de la réalité du monde corporel ⁴⁸, etc. . .

Malgré tout cela, je n'ai jamais pu me convaincre de l'opposition irréductible qu'on met trop souvent entre la pensée scolastique et celle de Descartes lui-même. Bien au contraire, je suis convaincu — et les pages que l'on vient de lire ont essayé de dire pourquoi — que les atti-

⁴⁸ Les points auxquels je fais ici allusion, les controverses plus ou moins aigres-douces que susciterent les œuvres de Descartes, les interprétations dangereuses pour la foi qu'on en fit après sa mort suffisent amplement pour justifier la mise à l'Index *donec corrigantur* de ses *Œuvres philosophiques*, onze ans après sa mort (décrets du 10 octobre et du 20 novembre 1663, renouvelés pour les *Méditations* le 22 mai 1720.) D'ailleurs le Saint-Office ayant la très sage coutume d'ensevelir les considérants de ses décrets sous un secret inviolable, nous sommes réduits à de simples conjectures sur les motifs exacts de ces condamnations.

tudes intellectuelles regardées généralement comme étant ce qu'il y a de plus spécifiquement cartésien et ce par quoi il est le père de la philosophie moderne, je suis convaincu, dis-je, que ces attitudes ont des résonnances nécessaires et profondes dans tout esprit imprégné de thomisme.

D'ailleurs, c'est un fait: Descartes, quoi qu'en disent certains Scolastiques, est un des plus grands génies de la pensée humaine. Saint Thomas, quoi qu'en disent trop de Modernes, en est un autre et plus grand que Descartes. Si l'un et l'autre n'avaient pas touché au fond même de cette pensée humaine; si l'un et l'autre n'avaient pas enraciné leur philosophie dans ce que cette pensée a d'éternel, le « succès » de l'un et de l'autre demeurerait inexplicable. L'esprit humain, essentiellement identique à lui-même à travers les siècles, ne peut accepter et garder d'une façon stable une philosophie qui, d'une façon ou d'une autre, ne donnerait pas satisfaction à son avidité de vérité et de certitude ⁴⁹. Et c'est par la part de vrai, même mélangé à de l'erreur, que les philosophies étendent et affermissent leur influence. Beaucoup de philosophes ont passé sur cette terre. Ceux qui n'ont pas su ou pu pénétrer jusqu'aux profondeurs de l'esprit humain ont vu leur influence disparaître avec leur propre personne. Seuls ceux qui les ont atteintes, ces profondeurs, et s'y sont appuyés — et il n'y a que les plus grands — ont imprimé à chacune des générations suivantes la marque de leur génie et sont devenus partie intégrante du patrimoine sacré de l'Humanité elle-même. Saint Thomas et Descartes, chacun à sa manière, sont de ceux-là. Il serait grand temps que Scolastiques et Modernes finissent par s'en apercevoir!

Julien PEGHAIRE, C. S. Sp.

Collège des Pères du Saint-Esprit,
Saint-Alexandre de la Gatineau,
Province de Québec.

⁴⁹ Ces lignes étaient rédigées quand me parvint l'interview du P. SERTILLANGES, O. P., dans les *Nouvelles Littéraires* du 24 juillet 1937. J'ai été heureux de me rencontrer avec cet authentique thomiste, écrivant, après les mots qui servent d'épigraphe à cet article: «... Tout ce que peuvent dire les plus dissidents, c'est qu'ils ont — aussi — d'autres maîtres. C'est mon cas, mais cela ne retire rien à mon admiration et à ma gratitude; car je crois de plus en plus que les génies sont frères si différents qu'ils paraissent, et qu'en suivant chacun d'eux jusqu'au fond du puits de mine qu'il a creusé, on peut rejoindre par des galeries souterraines les puits creusés par tous les autres. »

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova Collectio. Tomus undecimus. Epistularum pars secunda. Collegit, edidit, illustravit Godofredus Buschbell. Friburgi Brisgoviae, Herder et Co., 1937. In-4, XLIV-1058 paginae.

On a déjà eu l'occasion de souligner ici (*Revue de l'Université d'Ottawa*, tome 2 (1932), p. 167*-170*) la souveraine importance et la haute valeur scientifique du monument littéraire aux proportions grandioses patiemment élevé par la *Societas Goerresiana*. Devant une telle entreprise, on ne sait au juste où vont les préférences: audacieuse générosité des pionniers, persévérance admirable des continuateurs, probité scientifique des uns et des autres, application des plus louables à ne présenter que des volumes d'une tenue parfaite, tout mérite des éloges. Et l'on comprend fort bien que l'Allemagne catholique soit fière de cette production qui constitue, avec les inestimables collections que l'on sait: *Monumenta Germaniae Historica*, etc., l'un des plus beaux titres de gloire de la science germanique.

Commencé en 1894 et offrant ses primeurs sept ans plus tard, alors que paraissait le tome premier dû à la diligence de S. Merkle, cet ouvrage vient de reproduire, avec le tome onzième, la seconde partie des lettres conciliaires. On peut tenter de se faire une idée du labeur incroyable exigé par de telles publications, en songeant qu'il n'a pas fallu moins de quarante ans à G. Buschbell pour mener à terme l'édition critique d'une partie de cette correspondance. À coup sûr, il n'est personne qui le sachant, ne s'empressera de sympathiser avec le courageux éditeur et ne manquera de lui témoigner, comblant ainsi ses vœux les plus chers, la plus grande bienveillance: « *Quantæ difficultates ei superandæ sint, qui... tanto operi edendo incumbit... repetere nolo, sed peto ut omnes, quorum erit de hoc volumine judicare, hoc meminerint* » (t. XI, p. VIII).

Que l'auteur se rassure. Depuis longtemps, on s'accorde à reconnaître et à louer le souci d'objectivité et, en général, la fidélité aux méthodes actuelles, qui président à la publication du *Concilium Tridentinum*. Personnellement, sans avoir pleinement la réputation de ces *periti* que B. semble priser fort, nous ne mettons aucune réserve à notre appréciation en ce qui concerne la substance de l'œuvre. Quant aux remarques qui d'aventure pourraient signaler quelques desiderata, elles n'ont nullement cette allure provocatrice contre laquelle B. lui-même nous avait mis en garde, dans son premier volume: « *Qui me in re apud alios laudata vituperabunt vel rationem a me adhibitam aggredientur, sciant mihi arma non deesse, quibus me defendam* » (t. X, *Intr.*, p. XV).

Le volume que nous présentons aujourd'hui couvre la période qui va du 13 mars 1547 au 18 octobre 1552. Précédemment en effet — il y a de cela une vingtaine d'années déjà, — B. avait donné, dans le tome dixième de cette collection, une édition critique de la correspondance échangée entre théologiens, prélats et personnages officiels de la curie romaine, depuis janvier 1545 jusqu'au 11 mars 1547, date à laquelle fut résolue en séance conciliaire la translation à Bologne. Le tome onzième ajoute donc une somme considérable de documents à ce que l'on possédait, en conduisant jusqu'aux lendemains de la nouvelle interruption du concile, survenue à Trente en avril 1552. Désormais, on disposera pour la première partie de ces assises d'une mine inestimable de renseignements. Sans doute, il est permis de déplorer — B. le fait en des accents si convaincus! — la perte ou la destruction d'un trop grand nombre de lettres. Mais sachons davantage utiliser avec tout le profit possible une documentation aussi riche, tout en hâtant de nos vœux les plus discrets la publication du dossier épistolaire de la seconde partie.

On aurait pu croire que les quelque huit cent cinquante lettres ou extraits de lettres publiés dans le tome dixième eussent épuisé la matière de la première période. Mais un voyage en Espagne, depuis longtemps projeté et tour à tour empêché par des causes majeures, entre autres l'*insania atque mentis cæcitas* de ceux qui poussèrent le mépris des choses de l'esprit jusqu'à contraindre, par les armes, la muse au silence (*inter arma musæ siluerunt*), permit à l'auteur de compléter notablement le dossier primitif. Pas moins de quatre-vingt-quinze lettres et six autres documents de valeur sont venus ainsi dédommager l'éditeur de sa longue et méritoire attente. On les retrouve au début du présent volume — c'était, personne n'en doutera, la façon la plus méthodique de procéder, — pourvus d'une numérotation spéciale à l'épreuve de toute confusion. Encore faudra-t-il, dans les citations, tenir compte des astérisques, simples ou doublés, qui sont le tout de l'affaire.

Puis, formant la partie considérable de ce tome, viennent les lettres écrites après 1547; elles sont notablement moins nombreuses que celles de la première catégorie, ne s'élevant guère au delà de six cent soixante-quinze, en dépit d'une soixantaine de documents qui viennent grossir leur nombre, quoique se distinguant d'elles par leur caractère intime et la place qu'ils tiennent, dans un dernier appendice. N'allons pas à ce sujet nous en prendre à l'éditeur, qui a ainsi multiplié les *Appendices* et les *Addimenta*; il faut, tout au contraire, lui savoir gré d'avoir apporté un tel soin à fournir un dossier épistolaire des plus complets. Au lecteur attentif de se retrouver là-dedans, en s'aidant au besoin d'une table comparative que son génie pourra lui suggérer. Par contre, comment ne pas déplorer l'absence d'une table chronologique analogue à celle qui facilite le maniement du tome dixième et permet de situer, du premier coup, tel ou tel document dans les échanges de lettres qui fourmillent littéralement à certaines périodes. Sans doute, l'*Index nominum et rerum* de la fin rendra d'inappréciables services aux chercheurs. On peut croire cependant qu'ils auraient volontiers consenti à quelque sacrifice supplémentaire, pour jouir des avantages incomparables qu'offre un index détaillé sériant les documents, avec indication de la date, de la provenance, etc. Une telle nomenclature aurait révélé dès le début la richesse du contenu et permis de faire assez rapidement le discernement des pièces, qui s'impose dans les recherches historiques.

Sur les méthodes de B. on n'aura sans doute que des éloges à faire. Déjà l'auteur lui-même nous avait initiés à tous les secrets de son art, lorsqu'il livrait au public la première partie de son œuvre. On pouvait alors juger de son esprit scientifique par le zèle qu'il mettait à se réclamer de savants reconnus, comme Mgr Ehses et S. Merkle, que l'on peut considérer du reste comme ses prédécesseurs, dans la publication du Con-

cilium. Pour ne relever que certaines qualités de cette technique, signalons tout d'abord le souci de faire précéder d'un sommaire des plus précieux les documents quelque peu étendus. Ce n'est pas un moindre devoir de reconnaissance, d'autre part, d'apprécier les détails inédits que nous livrent les annotations au bas des pages. Tous mérites qui ne manqueront certainement pas de rendre sympathiques à l'auteur ceux qui utiliseront son recueil.

En même temps qu'au compilateur de ces pièces, nos félicitations vont à la *Goerresgesellschaft*, qui poursuit avec tant de constance et de générosité son œuvre humanitaire, et non moins à la maison éditrice Herder qui, au dire de B. lui-même, a contribué de la façon la plus intelligente au succès de ce travail.

M. B.

* * *

AUGUSTUS FERLAND, p. s. s. — *Commentarius in Summam D. Thomæ. De Verbo Incarnato et Redemptore*. Montréal, Grand Séminaire, 1936. In-8, XVIII-319 pages.

Un fort courant littéraire est venu sourdre, ces dernières années, au Canada. Les sciences ecclésiastiques, tout autant que les autres branches du savoir, passionnent de plus en plus les chercheurs, grâce au rajeunissement des méthodes et au régime de liberté intellectuelle qui se substituent à une discipline peut-être un peu routinière et trop facilement cantonnée dans les retranchements de l'acquis.

Déjà, plusieurs productions remarquables, issues de nos institutions supérieures, ont signalé notre vitalité et payé au savoir le tribut de recherches sérieuses. Dans le domaine théologique toutefois, l'entreprise de Mgr Pâquet était demeurée jusqu'ici sans émule. Et voilà que l'on vient de s'engager, avec un succès digne d'éloge, sur les pas de ce maître. M. l'abbé Ferland, professeur de théologie dogmatique au Grand Séminaire et à l'Université de Montréal, publiait récemment son *Commentarius* sur la première tranche de la *Tertia Pars*. Comme le titre l'indique, l'ouvrage traite successivement du mystère de l'Incarnation et du mystère de la Rédemption.

Ce volume, d'une typographie bien soignée, est très dense et sûrement suggestif. La pensée s'y déroule avec une clarté qui ne se trahit point; la disposition des thèses et l'emploi fréquent de tableaux synoptiques n'y contribuent pas peu. On a heureusement résisté à la tentation de dresser une bibliographie inutile et encombrante, à toutes les pages; à cataloguer références et opinions, certains manuels en étaient venus à ne présenter que des thèses impersonnelles.

Signalons d'autre part, chez l'auteur, une attitude franchement thomiste, dégagée de toute compromission avec les positions adverses. Envisagé comme instrument de travail propre à faciliter l'étude directe de la *Somme*, le *Commentarius* prend alors toute sa valeur et son utilité véritable.

Sans vouloir atténuer aucunement notre appréciation, nous prenons la liberté d'ajouter quelques remarques. A nous en tenir à la marche imprimée par l'Angélique Docteur à la *Tertia Pars*, il semble que l'A. biaise quelque peu dans la division de son ouvrage; car, à partir du traité *De consequentibus unionem*, il se sépare du maître. Une fois omise l'immense fresque de la vie de Jésus, *De his quæ per ipsum Salvatorem nostrum sunt acta et passa* (3, q. 27-59), exception faite pour la marialogie renvoyée à l'appendice (p. 288-319) et pour les questions relatives à la Rédemption (3, q. 48-49) suffisamment traitées ici, M. F. se trouvait obligé de modifier son plan d'ensemble. On peut douter que le sectionnement du traité *De ipso Salvatore* en Incarnation et en Rédemption soit un progrès dans l'exposition de la christologie, à tout le moins qu'elle puisse se réclamer de l'Aquinat.

Notons également la multiplicité des divisions et subdivisions. Là encore, la simplicité du Docteur Angélique ne l'emporte-t-elle pas sur nos soucis de modernes? Du reste, à fragmenter ainsi les questions, ne retombe-t-on pas dans ces vieux défauts contre lesquels saint Thomas lui-même nous met en garde dans le prologue de sa *Somme*?

Enfin il arrive parfois que les références supplémentaires nous laissent quelque peu perplexes. Ainsi, on renvoie aux auteurs, en se contentant d'indiquer le nom (p. 46 et 61, par exemple). Ou encore, on ne cite apparemment Duns Scot que d'après l'édition Montefortino; c'est vraiment faire beaucoup d'honneur à cette macédoine critique.

Nonobstant ces réserves que la sincérité du métier nous demande de souligner, il faut féliciter l'auteur de nous avoir donné un ouvrage de cette importance et, disons-le en toute franchise, aussi bien réussi. Fruit de nombreuses années d'enseignement et de labeur, il se classe parmi les meilleurs du genre. L. O.

* * *

Sac. PIETRO SANTINI. — *Il Primato e l'Infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e gli Scrittori greco-russi*. Grottaferrata, Scuola Tipografica Italo-Orientale, 1936. In-8, XIX-112 pages.

Monographie très utile à ceux qui s'intéressent à la théologie orientale et à l'ecclésiologie. Le travail est conduit selon toutes les exigences des recherches historiques. L'A. fait preuve d'une connaissance étendue de l'histoire des dogmes chez les Orientaux. On aime à retrouver ici et là le mot qui est à la fois lumière et flamme apostolique. L'ouvrage comprend cinq chapitres. Le premier expose la doctrine de saint Léon le Grand sur la primauté et l'infaillibilité du pape, tandis que les autres font connaître les opinions des théologiens, canonistes et historiens gréco-russes, soit sur la doctrine de la primauté et de l'infaillibilité, soit sur les enseignements de saint Léon, et cela jusqu'à Vladimir Soloviev, que Mgr D'Herbigny a justement appelé « le Newman de l'Eglise russe ». J.-C. L.

* * *

H.-D. SIMONIN, O. P. et G. MEERSSEMAN, O. P. — *De Sacramentorum Efficentia apud Theologos Ord. Præd.* Fasc. I: 1229-1276. Romæ, Pont. Institutum Internationale « Angelicum », 1936. In-8, IX-139 paginæ.

Les deux distingués professeurs de l'Angelicum présentent les textes des premiers maîtres dominicains sur l'efficacité sacramentelle. Plusieurs de ces documents étaient inédits. L'ensemble nous permet de situer la pensée de saint Thomas dans son cadre historique. Les divers index ajoutent à la valeur de l'ouvrage. L. O.

* * *

LOUIS CAPÉLAN. — *Le Problème du Salut des Infidèles. Essai historique. Essai théologique*. Toulouse, Grand Séminaire, 1934. In-8, XI-616 et VII-150 pages.

Le salut des infidèles: tel est le problème ardu dont la forte exposition historique et doctrinale avait jadis consacré la renommée de son auteur, et qu'une nouvelle édition de l'ouvrage, enrichie des apports objectifs et subjectifs d'un quart de siècle d'avancement théologique, ne manque pas de raffermir.

M. Capélan divise son essai historique en onze chapitres au cours desquels se déroulent, avec une aisance et un intérêt toujours soutenus par un style clair et alerte, les différentes phases du problème, à partir de l'Ecriture sainte jusqu'aux travaux con-

temporains, en passant par les Pères, les docteurs et les théologiens, démasquant en route les aberrations protestantes et les rigueurs jansénistes.

Chaque chapitre se termine par une synthèse succincte, heureux complément à la sûre et fine analyse qui précède. Tout le long de son livre, l'auteur déploie un esprit critique nourri aux sources les plus pures de la discipline intellectuelle et qui évolue à l'aise dans ce labyrinthe de vingt siècles de pensée.

Somme toute, l'essai historique, par sa vaste charpente où se rencontrent sans heurt l'analytique et le synthétique, est un tout animé dont le mouvement, s'accéléralant à mesure qu'il approche du terme, fait désirer au lecteur l'essai théologique.

Celui-ci comprend deux parties. La première, qui s'enquiert de la possibilité du salut pour les infidèles, rejette tour à tour l'évangélisation des infidèles trépassés (ch. I) et l'admission des païens aux limbes (ch. II); elle s'en tient au salut surnaturel offert à tous les hommes (ch. III). La seconde partie, où l'auteur se demande comment les infidèles peuvent arriver à la foi, comprend deux chapitres qui répondent à cette question en délimitant l'acte de foi nécessaire (ch. I) et en examinant les moyens extraordinaires de salut (ch. II).

De plus ces cinq chapitres sont suivis de notes explicatives sur des points doctrinaux controversés, des textes discutés ou des thèses proposées.

Le second essai manifeste un théologien supérieur, respectueux des traditions ecclésiastiques, qui sait distinguer pour mieux les unir les droits respectifs de Dieu et de la créature.

L'auteur fait preuve d'un thomisme qui l'honore, d'un thomisme vivant qui lui permet à juste titre, croyons-nous, une intelligente interprétation des textes de l'Angélique Docteur.

C'est à regret que le lecteur ferme ce livre; il en emporte à la fois une conviction approfondie de la mission de l'Eglise chez les infidèles et un optimisme appuyé sur l'union possible de la miséricorde avec la justice divines.

L'œuvre de M. Capéran fait époque dans l'histoire de la théologie, qui ne peut pas l'oublier sans détrimement pour elle-même ni sans injustice pour son collaborateur.

L. O.

* * *

L. MULLER, C. S. Sp. — *Somme de Théologie morale sous forme de Code*. Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1937. In-12, XVII-495 pages.

Voici une traduction de la *Summa Theologiæ Moralis ad modum Codicis exarata*, du P. L. Muller.

Présenter ainsi sous forme de code la théologie morale était une heureuse initiative dont on a loué l'auteur. Il voulait, grâce à ce procédé, offrir un exposé clair et précis, dégagé, comme il l'écrit, « de tout apparat d'érudition et des détails casuistiques qui encombrant ». Libre ensuite au professeur d'amplifier et d'illustrer, en terrain concret, le bien-fondé des principes émis. Il ne s'agit à proprement parler, selon le P. Muller, ni d'un résumé ni d'un précis, mais bien d'une *Somme* de théologie morale. La marche suivie, dont nous nous abstenons de discuter la valeur, ressemble à celle de beaucoup de manuels: les lois et la conscience, les préceptes des vertus théologales et du décalogue, les sacrements. Un index alphabétique, suffisamment détaillé, rend la consultation facile. L'édition française a sans doute bénéficié des bienveillantes observations faites à l'auteur. Tout cela, joint à une présentation typographique intelligente et soignée, explique toute l'utilité pratique de cet ouvrage.

R. N.

* * *

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Publié sous la direction de Marcel Viller, S. J., assisté de F. Cavallera et J. De Guibert, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicule sixième: *Bibliothèques—Byzance*. Fascicule septième: *Cabasilas—Cassien*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Editeurs, 1937. In-4, colonnes 1601-2006, 1-240.

Le sixième fascicule du *Dictionnaire de Spiritualité* complète le premier volume, qui compte 2000 colonnes de texte¹. On y rencontre des études intéressantes et instructives. Qu'il nous soit permis de signaler l'article *Biographies spirituelles*, écrit en collaboration. Il couvre près de cinquante pages. On a eu raison d'insister de la sorte à cause de l'influence de la biographie sur la spiritualité, par exemple, celle de saint Antoine, ermite, par saint Athanase, sur le monachisme occidental. Plusieurs auteurs passent en revue les biographies spirituelles depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, en indiquant leur valeur particulière et pour chaque époque les caractères propres de l'évolution de ce genre de littérature. A juste titre, le P. Pourrat s'insurge contre l'engouement moderne pour la biographie romancée.

Le R. P. Ephrem Longpré, O. F. M., a fourni un article remarquable sur saint Bonaventure. L'A. est un spécialiste en la matière. L'analyse qu'il présente de la doctrine mystique de ce grand docteur de l'Eglise, faite d'élan vers les hauteurs et l'infini, vers Dieu et l'extase, doctrine qui est un reflet des expériences religieuses et des enseignements de son séraphique Père, témoigne d'une connaissance profonde de la spiritualité de saint Bonaventure et de l'école franciscaine.

Parmi un grand nombre de biographies d'auteurs spirituels relevons, comme d'actualité, celle de M. Henri Brémond, par le R. P. de Guibert.

Les articles proprement théoriques sont rares cette fois. Le R. P. H.-D. Noble, O. P., retient l'attention lorsqu'il traite de la bonté ou affabilité, selon saint Thomas. « Elle est, dit-il, cette volonté habituelle de réjouir le prochain, en l'empêchant d'être triste. . . Elle est grande par la maîtrise de soi, le désintéressement, la volonté de justice, l'élan de charité fraternelle qu'elle suppose et dont elle est l'expressive affirmation. »

Le septième fascicule ne le cède en rien au précédent, si ce n'est quant au volume. Nous nous contenterons cependant d'attirer l'attention des lecteurs sur quelques articles.

Le R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine donne, à l'article *Carmes*, un bref exposé de la spiritualité de l'école mystique thérésienne, au point de vue historique et mystique: spiritualité éminemment contemplative et pratique, à base de dépouillement et de recueillement, dans un esprit de « totalité », par un appel constant à gravir les cimes.

Le *Caractère* est l'objet d'une étude substantielle de M. Gustave Thibon. On y trouve des remarques utiles et les principales règles qui doivent diriger tout travail spirituel sur le caractère.

Signalons encore les articles sur la spiritualité du *Carême*, par Dom Flicoteaux, O. S. B., sur la *Canonisation* et son importance pour la spiritualité, par le R. P. Hertling, sur les *Camaldules*, sur *Calvin* et le *Calvinisme*, et enfin sur le *Cantique spirituel* et le *Cantique des Cantiques*.
J.-C. L.

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, tome 5 (1935), p. 113*-114*, 182*-183*, 284*-285*; tome 6 (1936), p. 63*.

* * *

PIERRE HUMBERTCLAUDE. — *La Doctrine Ascétique de saint Basile de Césarée*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils. In-8, XIII-341 pages.

Cette étude de théologie historique met en lumière un point peu exploité chez saint Basile: sa doctrine ascétique. Pour atteindre ce but, l'auteur commence, dans un chapitre préliminaire, par la classification et la critique des œuvres du saint, et en établit l'authenticité. Il ouvre ensuite les écrits eux-mêmes pour y chercher la notion de la perfection (ch. I), en trouver les éléments, les aspects, les facteurs, les degrés et les états. Le facteur humain, le rôle, l'effort de l'homme, nous conduit aux chapitres II et III: l'enseignement de l'ascèse et la direction spirituelle.

Pour l'évêque de Césarée, l'ascèse est une « science, donc objet d'étude », où il y aura disciple et maître. Seuls, les « presbytes » seront directeurs d'âmes. Puis, vient l'étude des trois voies, annoncée dans les degrés ou la « marche par étapes », au chapitre I (de la perfection en général). Basile prend l'âme dès le début, au moment de sa conversion, et veut la conduire aux plus hauts sommets de l'union: doctrine exposée dans son livre intitulé *Moralia*.

L'auteur conclut en montrant, dans un raccourci vigoureux, l'esprit propre de saint Basile (composé d'optimisme et de rigueur), sa méthode personnelle et innovatrice — les trois voies et la direction spirituelle, comme institution canonique. Nous tenons à le féliciter de son souci d'objectivité et surtout de son intention de faire revivre sous nos yeux l'esprit du saint: il fait parler le maître.

Les spécialistes y trouveront satisfaction, les âmes, soucieuses de progrès, des règles pratiques, et les directeurs, d'utiles conseils, pleins de la sagesse des anciens.

L. O.

* * *

Dom ANDRÉ WILMART, O. S. B. — *Le Recueil des Pensées du B. Guigue*. Edition complète accompagnée de tables et d'une traduction. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1936. In-8, 292 pages.

On connaît la fécondité du XII^e siècle. Période de fermentation philosophique durant laquelle se préparent les grands courants doctrinaux de la scolastique, période de haut mysticisme au cours de laquelle l'union de l'âme avec Dieu commence à devenir le thème favori d'une théologie déjà moins vacillante, qui aboutira aux belles synthèses des Victorins et des Cisterciens. C'est à un autre ordre, cependant, qu'appartient le bienheureux Guigue, dont on nous présente aujourd'hui les *Pensées*. Philosophe, il l'est sans doute malgré ses préventions à l'égard de la dialectique, théologien, il sait également le paraître à l'occasion, mais c'est bien d'un moraliste psychologue dont il s'agit, lorsque renfermé en lui-même il scrute son intérieur, nous dévoile ses inquiétudes et apporte les remèdes aux différents états d'une âme troublée, qui a besoin de calme et de repos.

Dom Wilmart le compare à Marc-Aurèle, l'empereur philosophe, et à Pascal, le moraliste classique de l'âge chrétien. Du premier il a sans doute l'impitoyable sincérité qui lui fait découvrir à nu ses sentiments les plus intimes, le pessimisme aussi qui ne voit partout que misères et tristesse. Du second il possède l'amour débordant du Christ qui lui apporte force et confiance, le mysticisme solide qui lui donne paix et joie dans un abandon total à Dieu, refuge de sa faiblesse. Ce *Recueil* de pensées, dont M. Gilson nous avait déjà fait connaître l'intéressante valeur, vient donc ajouter un aspect nouveau à ce XII^e siècle déjà si riche en productions de toute sorte.

L'éditeur y ajoute une traduction disposée sous forme de table alphabétique. C'était, croyons-nous, la seule façon de procéder à l'endroit d'un ouvrage qui, de sa

nature, ne peut comporter d'ordre véritablement didactique. Ainsi pourra se manier d'une manière beaucoup plus facile ce trésor de psychologie, qui se présente à nous d'une façon parfois assez déconcertante.

R. T.

* * *

E. DENISSOFF. — *L'Eglise russe devant le Thomisme*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936. In-8 carré, 72 pages.

Dans une étude un peu brève, mais lourde de suggestions, l'auteur s'efforce de montrer comment le peu d'ascendant de l'Eglise orientale sur le peuple dépend pour une bonne part de son manque de doctrine philosophique, et comment par ailleurs pourrait se constituer pour l'Eglise russe une philosophie propre, dûment rattachée à ses sources traditionnelles. La conclusion de l'ouvrage est extrêmement intéressante : pour qu'un rapprochement puisse s'effectuer entre les tenants des deux branches de l'Eglise, « il suffit que le thomisme soit réintégré dans le plus large mouvement qu'est la tradition philosophique chrétienne » (p. 65). Cette affirmation contient évidemment un reproche, qui s'adresse beaucoup moins cependant au penseur le plus pénétrant de l'âge médiéval qu'aux tenants actuels de son système, qui pourraient parfois s'imaginer que la philosophie chrétienne n'a commencé qu'avec l'Aquinate. Car, de même que les discordes entre les disciples de saint Augustin et ceux de saint Thomas cesseraient peut-être un jour si l'on s'efforçait davantage de montrer l'affinité d'esprit entre ces deux maîtres, ainsi l'union philosophique entre le monde latin et le monde byzantin serait chose moins impossible si on se donnait la peine de faire remonter jusqu'à ses sources grecques la doctrine de l'Angélique. Par là, nous dit l'auteur, « la branche latine sera amenée à introduire dans son enseignement philosophique les travaux de la période patristique grecque, si négligée dans ses universités. . . La branche orientale, à son tour, lorsqu'elle aura attentivement médité l'inspiration philosophique des Pères d'Orient, sera amenée, par le dynamisme même de leur pensée, à redescendre le courant de la tradition philosophique jusqu'aux Docteurs médiévaux latins » (p. 65).

C'est donc une invitation à une étude positive de saint Thomas que nous adresse M. Denissoff; nous découvririons ainsi la dette souvent considérable que l'Angélique Docteur a contracté envers les Pères grecs, Denys l'Aréopagite surtout et saint Jean Damascène, le « saint Thomas d'Aquin d'Orient ». Nous pensons, avec l'auteur, que le profit d'une telle étude serait de montrer que la philosophie chrétienne traditionnelle réunit en un seul faisceau les intellectuels des deux rites de par son caractère d'universalité.

R. T.

* * *

ETIENNE GILSON. — *Christianisme et Philosophie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1936. In-12, 169 pages.

M. Gilson a voulu revenir sur le problème toujours actuel de la philosophie chrétienne. Qu'il y ait quelque chose d'absolument neuf dans les idées qui sont remises en discussion, nous n'oserions l'affirmer; mais le travail de l'auteur a le grand mérite de scruter davantage les principes théologiques sur lesquels on peut s'appuyer pour soutenir qu'en fait et de droit la notion de philosophie chrétienne se trouve justifiée.

Le premier chapitre de l'ouvrage est instructif et met bien en lumière la différence qui existe sur ce point entre catholiques et protestants. Il est certain que pour les auteurs de la Réforme toute théodicée viable doit, depuis la chute, se transformer en une théologie s'enracinant dans la foi. Dès lors toute philosophie, chrétienne ou non, devient impuissante devant les grands problèmes métaphysiques, soit que la nature, et en conséquence la raison, se manifeste irrémédiablement corrompue, soit que le rôle de la raison reste nul devant la foi qui seule opère dans notre connaissance de Dieu. La

foi catholique soutient au contraire que la nature créée, bonne, est maintenant blessée, mais peut être partiellement guérie par la grâce. En conséquence la philosophie chrétienne devient possible et même nécessaire, possible en tant que philosophie puisque la raison peut continuer son œuvre et s'élever à une connaissance naturelle de Dieu, nécessaire en tant que chrétienne puisque seule la foi peut donner à la raison le pouvoir d'atteindre son objet.

Le raisonnement jusqu'ici nous semble exact: il montre la nécessité d'une révélation naturelle pour arriver à la pleine connaissance des vérités fondamentales touchant les problèmes philosophiques de la divinité. C'est, en effet, une des thèses enseignées par l'Angélique Docteur que, depuis la chute, une grâce spéciale est requise, non pas pour parvenir à telle ou telle vérité particulière de l'ordre naturel, mais pour atteindre à un corps de doctrines, qui apparaissent cohérentes dans le domaine métaphysique. Mais là où l'auteur nous semble manquer quelque peu de précision, c'est lorsqu'il tente de répondre à une objection souvent soulevée: si on pose la foi comme nécessaire pour éclairer la raison, on sort de la philosophie pour entrer dans la théologie. Il y a, croyons-nous, plusieurs façons de poser la foi comme nécessaire à la philosophie. La première, c'est de la considérer comme illuminant intrinsèquement le contenu d'une conclusion quelconque, c'est d'y ajouter même une grâce particulière de même ordre, ce qui à notre avis produit la théologie pure et même parfois une connaissance mystique sous l'action de l'Esprit-Saint. La seconde est de n'attribuer à la foi qu'un rôle extrinsèque, lorsque, par exemple, elle nous présente une vérité d'ordre naturel, d'y ajouter même une confortation spéciale de l'intellect, mais toujours dans l'ordre naturel, ce qui n'empêche point le produit de demeurer simple connaissance philosophique. Nous obtenons dans ce dernier cas ce qu'on est en droit d'appeler « philosophie chrétienne », philosophie de par la nature de la conclusion déduite, chrétienne de par le moyen par lequel nous l'avons trouvée. Peut-être est-ce là ce que M. Gilson veut nous dire, mais les comparaisons dont il se sert pour l'exprimer semblent parfois vouloir affirmer autre chose. La grâce, dit-il, ne détruit pas la nature, mais la guérit, et dès lors cette nature continue son action sous la motion divine qui la soutient. Tel le cas du mérite: « Car si la nature doit tout son mérite à la grâce, c'est pourtant bien elle, par la grâce, qui mérite. . . Ce qui est vrai de l'ordre de la volonté l'est aussi, et en vertu du même principe, de l'ordre de la connaissance. De même donc qu'il y a une morale naturelle rétablie par la grâce, il peut et doit y avoir une philosophie naturelle restaurée par la foi » (p. 40). L'ambiguïté que nous voyons dans la comparaison consiste surtout à ne point préciser de quelle grâce il s'agit, à ne point déterminer en quoi consiste l'action de la foi dans la construction d'une philosophie chrétienne. Il est bien certain que tous les théologiens ont su distinguer, dans les différents secours qui sont offerts à l'homme depuis la chute, une entité d'ordre surnaturel, grâce actuelle qui élève nos facultés pour leur faire produire un effet qui les dépasse, et une motion ou illumination d'ordre naturel qui fait agir nos puissances d'une façon conforme à leur pouvoir d'opération. Dans le premier cas nous avons, par exemple, le fait du mérite surnaturel. Sans doute, la nature ne cesse point d'agir sous l'action de la grâce, puisque c'est précisément en vue de leur action que la grâce est octroyée, mais l'effet produit, quoique émané de nos puissances, n'est pas moins d'un ordre qui les dépasse. Assimiler la philosophie chrétienne au fait du mérite nous semble donc verser dans une équivoque qui fausse tout à fait la direction du problème, et c'est sans doute ce qui rend inacceptable aux yeux de plusieurs l'expression philosophie chrétienne. Si, en effet, on prend la grâce ou la foi dans son sens le plus élevé, la connaissance que l'on obtient comme terme de nos opérations doit nécessairement s'assimiler à la théologie ou à la connaissance mystique; si, au contraire, la grâce dont parle M. Gilson n'est qu'une simple

illumination d'ordre naturel intégrée généralement dans le dépôt révélé, qui ne renferme pas seulement des vérités surnaturelles, on aura, de par l'action de l'intelligence qui opérera d'une façon connaturelle, une connaissance entitativement naturelle. Le fait que les vérités à prouver ne nous aient d'abord été connues que par la foi ne suffira point à changer la nature de la connaissance, mais justifie cependant l'appellation ancienne de philosophie chrétienne.

Peut-être ne soutenons-nous autre chose que ce que M. Gilson nous enseigne, mais nous croyons que toute ambiguïté, toute comparaison tant soit peu défectueuse, peut parfois donner le change sur une question assez abstruse en elle-même. Nous estimons donc pour notre part que la philosophie chrétienne existe en fait et de droit et qu'elle prend racine dans les dogmes fondamentaux de notre foi. C'est là, sans doute, comme le dit l'auteur, une vue théologique de la philosophie, mais elle est la seule qu'il nous soit permis d'avoir, pour autant que philosopher ne veut point dire renier les dogmes que l'Eglise enseigne.

R. T.

* * *

ARISTOTE. — *Le Plaisir* (*Eth. à Nic., VII, 11-14, X, 1-5*). Introduction et Notes, par A.-J. Festugière. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1936. In-8, LXXVI-48 pages.

Le problème des trois *Ethiques* attribuées à Aristote a suscité plus d'une discussion. Depuis le jour où l'Allemand Spengel a tenté de démontrer que dans l'*Ethique nicomachéenne* les passages traitant du *Plaisir* faisaient double emploi, on s'est généralement vu obligé de conclure que maintes parties de cette morale authentiquement aristotélicienne devaient être restituées à une époque antérieure, à celle qui nous présente un Aristote presque encore platonicien, moins précis, moins libre dans l'exposé de sa pensée, quoique se dégageant de plus en plus de la domination de son maître. M. Festugière a voulu reprendre le débat, sinon pour aboutir à des conclusions entièrement neuves, du moins pour rendre plus solides des positions généralement reconnues en ces dernières années. Son procédé est de mettre à l'épreuve sur le point particulier du plaisir une méthode qui consiste à admettre une certaine évolution dans la pensée du Stagiritte ou du moins un certain progrès manifesté par une plus grande précision devenue définitive dans ses dernières œuvres. Au terme de son étude sur les deux chapitres du Plaisir que l'on trouve dans l'*Ethique nicomachéenne*, l'auteur en arrive à la conclusion que ces deux traités sont nécessairement indépendants l'un de l'autre et que le second l'emporte de beaucoup sur le premier en précision et en profondeur de doctrine. En conséquence le passage VII, 11-14, est évidemment antérieur à l'*Ethique à Nicomaque*, et de par ses ressemblances avec l'*Ethique eudémienne* il est normal de le rattacher à ce dernier ouvrage, d'une rédaction antérieure aux deux autres *Ethiques*. Etant donnée par ailleurs que la *Grande Morale* n'est qu'un commentaire parfois assez infidèle de l'*Ethique eudémienne*, elle doit être considérée comme œuvre postaristotélicienne et de moindre valeur. Autant d'assertions déjà acceptées, mais qui, proposées d'une façon nouvelle, se voient renforcées par le fait même et tendront sans doute à devenir définitives.

R. T.

* * *

I. PAULUS SIWEK, S. J. — *L'unité de Dieu dans le système spinoziste*. Rome, Gregorianum, vol. XVI (1935), p. 260-271. In-8.

II. PAULUS SIWEK, S. J. — *La Religion sans dogmes dans la Philosophie de Spinoza*. Rome, Gregorianum, vol. XVI (1935), p. 374-401. In-8.

Les contributions du P. S. à l'étude de la philosophie de Spinoza sont toujours

fécondes en aperçus nouveaux. Il donne, en 1930, une excellente synthèse de la doctrine du philosophe d'Amsterdam sur l'âme et le corps. Les articles présents sont sans doute destinés à faire partie d'une œuvre plus complète sur la théologie et la religion spinozistes.

L'auteur y montre déjà l'unité purement formelle de cette théologie géométrique qui doit nécessairement conduire à une foi et à une religion vidées de leur contenu dogmatique. Au fond, l'unité rigoureuse du géométrisme de Spinoza et la multiplicité infinie d'attributs dont il dotait l'être divin impliquaient une antinomie que, seule, la doctrine de l'analogie lui eut permis de résoudre. Son réalisme intuitionniste lui fermait cette issue. Et alors le système reste gros de contradictions: il n'y a plus d'autre alternative que d'absorber en Dieu tout le réel, ce qui compromet gravement l'unité. Les efforts du philosophe hollandais pour la sauver demeureront futiles et n'aboutiront qu'à une mosaïque infinie d'attributs, qui limitent la substance divine d'une infinité de manières; et ceci, au fond, équivaut à un polythéisme inconscient.

Le P. S. montre dans son deuxième article que cette méthode géométrique imposait à Spinoza une revision radicale de la notion de religion. La foi, qui implique obscurité, la grâce, indissolublement liée à un choix libre de Dieu, le miracle qui est à base de contingence, sont incompatibles avec la déduction logico-mathématique dans laquelle tout le réel est dessiné d'avance par l'« Universelle Nécessité ». Corrélativement, l'espérance est vaine et la charité s'intellectualise à tel point qu'elle devient un égoïsme transcendant.

Une religion géométrique est aussi la mort du culte, puisque les relations de l'homme à Dieu n'ont plus de raison d'être. Le fatum épicurien visait à débarrasser l'homme de l'épouvante, celui de Spinoza stérilise la prière. Le P. S. fait promptement justice de la légende d'un Spinoza mystique et contemplatif.

Les rapprochements entre les doctrines de ce philosophe et les conceptions marxistes de la liberté, de la morale et de l'État, sont tout à fait justes, que cette filiation soit consciente ou non chez les tenants actuels du communisme.

A. H.

Recension des revues

Antonianum.

Octobre 1937. — P. Bernardus BAUDOUX, O. F. M.: *Philosophia « Ancilla Theologiæ »*, p. 293-326. — P. Bertram BRODMANN, O. F. M.: *Quid doceat S. Scriptura utriusque Testamenti de indole historica narrationis biblicæ de paradiso et lapsu, Gen. 2-3 (Continuatio et finis)*, p. 327-356.

Apollinaris.

Num. 2 1937. — AD ACTA AP. SEDIS ANNOTATIONES. — S. C. CONCILII: *Dioecesis C. Jurispatronatus* (I. Bruno), p. 171-174. — S. PŒNITENTIARIA: *Declaratio super decreto quod incipit « Lex sacri cœlibatus »*, p. 174-175. — STUDIA. — L. KONTOR: *De modo legislationis ecclesiasticæ*, p. 176-186. — A. JULIEN: *Evolutio historica compromissi in arbitros in jure canonico*, p. 187-232. — P. CIPROTTI: *De injuria ac diffamatione in jure pœnali canonico (continuatio)*, p. 233-268. — CONSULTATIONES. — P. CIPROTTI: *De formali decreto quo persona juridica constituitur*, p. 269-272. — V. DALPIAZ: *De validitate aut nullitate matrimoniorum a captivis ex bello in Russia initorum*, p. 272-275. — V. DALPIAZ: *An can. 1098 comprehendat etiam matrimonii celebrationes acatholicas vel civiles*, p. 275-278. — F. ROBERTI: *De expensis judicialibus pro exsequendis litteris rogatoriis*, p. 278-279.

Num. 3 1937. — AD ACTA AP. SEDIS ANNOTATIONES. — S. C. S. OFFICII: *Decretum circa can. 1127 C. I. C.* (V. Dalpiaz), p. 333-338. — S. C. CONCILII: *Bogoten, Voti* (I. Bruno), p. 339-341. — STUDIA. — F. ROBERTI: *Respectus sociales in Codice juris canonici*, p. 342-394. — F. TRIEBS: *De Promotore Justitiæ in causis nullitatis matrimonii ac præsertim de ejus jure accusandi*, p. 395-407. — E. BOGANELLI: *De personalitate psychophysiopathologica delinquentis enixe exependenda in judicio ferendo de culpabilitate delicti*, p. 408-430. — P. CIPROTTI: *De injuria ac diffamatione in jure pœnali canonico*, p. 431-456. — CONSULTATIONES. — V. DALPIAZ: *An Orientales schismatici legibus matrimonialibus Ecclesiæ latinæ teneantur*, p. 457-459. — P. CIPROTTI: *De modo contra matrimonii substantiam*, p. 460-465. — F. ROBERTI: *De interventu tertii in causa*, p. 465-467. — P. CIPROTTI: *De advocatis et procuratoribus in causis de nullitate matrimonii*, p. 467-469.

Archivum Franciscanum Historicum.

Juillet-octobre 1937. — P. Michael BIHL, O. F. M.: *De codicibus Vitæ I S. Francisci Assisiensis auctore Fr. Thoma Celanensi (continuabitur)*, p. 273-307. — P. Basilius PERGAMO, O. F. M.: *De Quæstionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guilielmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiæ deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis (finis)*, p. 308-364. — P. Da-

masus LABERGE, O. F. M.: *Fr. Petri Joannis Olivi, O. F. M.. tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285 (finis)*, p. 365-395. — P. Victorin DOUCET, O. F. M.: *L'œuvre scolastique de Richard de Conington, O. F. M.*, p. 396-442. — P. Ephrem LONGPRÉ, O. F. M.: *S. Bernardin de Sienne et le Nom de Jésus (Ecrits polémiques)* (suite et à suivre), p. 443-477. — P. Benvenutus BUGHETTI, O.F.M.: *Documenta inedita de S. Bernardino Senensi, O.F.M. (1430-1445)*, p. 478-500. — P. Dionisio PACETTI, O.F.M.: *I Codici autografi di S. Bernardino da Siena della Vaticana e della Comunale di Siena (fine)*, p. 501-538.

Biblica.

Fascicule 4 1937. — S. EURINGER: *Ein äthiopischer Scholienkommentar zum Hohenlied (herausgegeben und übersetzt (II))*, p. 369-382. — P. Emmanuele DA S. MARCO: *Il concetto di giustizia dell'Enoc Etiopico e S. Paolo (II)*, p. 383-417. — P. BRANDHUBER: *Die sekundären Lesarten bei 1 Kor. 15,51. Ihre Verbreitung und Entstehung (II)*, p. 418-438. — E. F. SUTCLIFFE: *A Note on Numbers XXII*, p. 439-442. — R. KÖPPEL: *Ma'adi und Ghassâl*, p. 443-449. — A. VACCARI: *Esegesi d'altri tempi. Correzioni ed aggiunte*, p. 450-457. — CTE DU MESNIL DU BUISSON: *Doura-Europos. Additions et corrections à l'article sur quelques inscriptions juives de Doura Europos*, p. 458-459.

Collectanea Theologica.

Fascicules 1 et 2 1937. — Alexius PETRANI: *De bilinguibus lectionibus liturgicis*, p. 1-31. — Antonius SLOMKOWSKI: *Relatio gratiam sanctificantem inter et iustitiam originalem secundum doctrinam S. Augustini*, p. 32-52. — Kazimierz KOŃWALSKI: *Les fondements de la méthode de philosophie morale*, p. 53-62. — Bronisław GLADYSZ: *Konstantyn Wielki w współczesnej mu poezji*, p. 63-97. — Aloisius BUKOWSKI, S. J.: *De opere redemptionis quid doceant moderni theologi russi*, p. 101-132. — Antoni PAWLOWSKI: *Sophologia Włodzimierza Sołowiewa*, p. 133-188. — Józef JELITO: *Zum babylonischen und biblischen Leidensproblem*, p. 201-217. — Stanislaus FRANKL: *Decretum Tridentinum de communione sub utraque specie*, p. 218-278. — Stanisław JANASIK: *La Chiesa ed Ospizio di S. Stanislao V. M. in Roma*, p. 279-326. — Kamil KANTAK: *Lismaninus qua religiosus*, p. 327-346. — Edmund BULANDA: *Il problema della statua Vaticana di Dioniso-Sardanapalo*, p. 347-362. — Casimirus KARLOWSKI: *Notio metus injuste incussi in re matrimoniali juxta recentissimas decisiones Sacrae Romanae Ratae*, p. 363-374. — Witold GRONKOWSKI: *De natura Ezechielis « vinculorum » (3,16a,22-27)*, p. 375-412. — Władysław ABRAHAM: *Uzupełniony katalog dawnych łacińskich biskupów kijowskich*, p. 413-423. — Józef UMINSKI: *Der kirchliche Unionsgedanke in Polen in der zweiten Hälfte des XVI Jahrhunderts*, p. 427-435. — Adam VATULANI: *Projet d'un catalogue des manuscrits juridiques du moyen âge conservés dans les Bibliothèques Polonaises*, p. 436-451. — Witold TASZYCKI: *Das christliche Element in den polnischen Ortsnamen*, p. 452-476. — Oskar HALECKI: *Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident*, p. 477-532. — Zdzisław OBERTYNSKI: *Thomas, der erste Bischof von Lwów*, p. 533-540. — Alexius KLAWEK: *De scientiarum sacrarum in Polonia progressu*, p. 541-563.

Commentarium pro Religiosis.

Fascicule 1. — SACRA CONGREGATIO RITUUM: *Societatis Divini Salvatoris*, p. 3-4. — *Annotationes* (G. Mz. de Antonana), p. 4-7. — SACRA PÆNITENTIARIA APOSTOLICA: *Rescriptum*, p. 7-8. — *Annotationes*, p. 8-9. — COMMENTARIUM CODICIS: *Can. 542. De impedimentis ad Novitiatum* (A. Larraona), p. 10-15. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 16-25. — STUDIA CANONICA: *De proprietatibus Regulæ* (Ph. Maroto), p. 26-36. — DE JURE MISSIONARIO: *De Missione sui juris ejusque Prælato* (A. Pugliese), p. 37-44. — STUDIA VARIA: *De transgressione ex contemptu obligationum religiosarum*, p. 45-53.

Fascicule 2. — SACRA CONGREGATIO DE RELIGIOSIS: « *Decretum* » de *textu Constitutionum Carmelitarum Excalceatarum*, p. 73-74. — *Annotationes* (S. Goyeneche), p. 74-78. — *Dubium de servitio laboris in Germania*, p. 78. — *Annotatio*, p. 79. — SACRA CONGREGATIO RITUUM: *Romana seu Ratisbonen*, p. 80. — *Annotationes* (G. Mz. Antonana), p. 80-81. — COMMENTARIUM CODICIS: *Can. 542. De impedimentis ad Novitiatum* (A. Larraona), p. 82-88. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 89-96. — STUDIA CANONICA: *De proprietatibus Regulæ* (Ph. Maroto), p. 97-106. — STUDIA VARIA: *De transgressione, ex contemptu, obligationum religiosarum* (A. Peinador), p. 107-119.

Fascicule 3. — SECRETARIA STATUS: *Litteræ ad Superiores Ordinum et Congregationum*, p. 141-145. — SACRA PÆNITENTIARIA: *Dubia*, p. 146. — *Decretum, quo extenduntur indulgentiæ pro recitatione divini Officii*, p. 147. — COMMENTARIUM CODICIS: *Can. 542. De impedimentis ad Novitiatum* (A. Larraona), p. 148-155. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 156-163. — STUDIA CANONICA: *De proprietatibus Regulæ* (Ph. Maroto), p. 164-174. — DE JURE MISSIONARIO: *De Missione sui juris ejusque Prælato* (A. Pugliese), p. 175-184.

Divus Thomas (Plaisance).

Septembre-décembre 1937. — B. BARDESSONO, S. M.: *L'antitesi di « peccato » e di « redenzione » e la sintesi della « salvezza » in San Giovanni* (continua), p. 441-471. — J. BENES: *Quomodo Cartesius problema criticum posuerit et solverit*, p. 472-487. — D. SALMAN, O. P.: *Sur la lutte « Contra Gentiles » de saint Thomas*, p. 488-509. — A. VAN HOVE: *De quibusdam communicationibus idiomatum applicationibus*, p. 510-516. — A. ROSSI, C. M.: *Il 2° Congresso tomistico internazionale* (fine), p. 517-542. — A. TYMCZAK: *Quæstiones disputatæ de Ordine*, p. 543-562. — G. M. PERRELLA, C. M.: *Animadversiones in superiorem dissertationem doctoris Tymczak*, p. 563-564.

Ephemerides Theologicæ Lovanienses.

Août 1937. — J.-F. BONNEFOY, O. F. M.: *La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin*, p. 421-446. — J. COPPENS: *Un essai de synthèse apologétique*, p. 447-466. — W. GOOSSENS: *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J. C.—300 ap. J. C.)*, p. 467-476. — J. BITTRE-

MIEUX: *De demonstrabilitate existentiae Dei juxta juramentum antimodernisticum*, p. 477-486. — A. VAN HOVE: *Acta Congressus juridici internationalis. Romæ, 12-17 novembris 1934*, t. III, p. 487-495.

France Franciscaine (La).

Juillet-septembre 1937. — RECHERCHES DE THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE, HISTOIRE. — L. SEILLER: *La notion de personne selon Scot. Ses principales applications en Christologie*, p. 209-248. — R.-Ch. DHONT: *L'Action Catholique et l'Enseignement de nos Scolasticats*, p. 249-274. — R. LÉGARÉ: *Les devoirs écrits et la formation de nos clercs*, p. 275-294. — DOCUMENTS DE THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE, HISTOIRE. — DOCUMENT I: *La Chronique de l'Annonciade* (J.-Fr. Bonnefoy, O.F.M.), p. 207-238.

Harvard Theological Review (The).

October 1937. — Sterling DOW: *The Egyptian Cults in Athens*, p. 183-232. — Robert Lee WOLFF: *The Apology of Aristides. — A Re-Examination*, p. 233-248. — Ralph MARCUS: *The "Plain Meaning" of Isaiah 42. 1-4*, p. 249-259.

New Scholasticism (The).

October 1937. — R. Catesby TALIAFERRO: *Plato and the Liberal Arts: A Plea for Mathematical Logic*, p. 297-319. — Kurt F. REINHARDT: *Husserl's Phenomenology and Thomistic Philosophy*, p. 320-331. — Russell WILSON: *The New Physics — Does It Vindicate Free Will?* p. 332-349. — Charles C. MILTNER: *Objectives in Teaching Philosophy*, p. 350-357. — James A. MCWILLIAMS: *Mathematics and Metaphysics in Science*, p. 358-373.

Nouvelle Revue Théologique.

Septembre-octobre 1937. — Em. MERSCH, S. J.: *La grâce et les vertus théologales*, p. 802-817. — E. DE MOREAU, S. J.: *La statistique ecclésiastique*, p. 818-833. — E. DELAYE, S. J.: *Que gagne le matérialisme à être dialectique?* p. 834-843. — J. LEVIE, S. J.: *Les inscriptions du Sinaï*, p. 844-855. — L. DE CONINCK, S. J.: *Comment ramener les foules chrétiennes à la Messe?* p. 856-871. — G. TAYMANS, S. J.: *Prière en commun et formation religieuse*, p. 872-878. — Chan. J. THEISSEN: *La première confession des enfants*, p. 879-881. — *Actes du Saint-Siège*, p. 882-887. — *Lettre collective des Evêques espagnols*, p. 888-895.

Novembre 1937. — R. THIBAUT, S. J.: *Les trois degrés d'originalité des paroles du Christ*, p. 929-943. — L. MALEVEZ, S. J.: *Amour païen, amour chrétien*, p. 944-968. — P. BROUTIN, S. J.: *Un aspect de l'œuvre menaisienne*, p. 969-985. — J. MARÉCHAL, S. J.: *La notion d'extase, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et théologiens*, p. 986-998. — Louis ARTS, S. J.: *Semaine de la famille*, p. 999-1004. — H. D.: *Le Prêtre et l'enfance délinquante*, p. 1005-1016. — *Actes du Saint-Siège*, p. 1017-1023.

Recherches de Science Religieuse.

Octobre 1937. — Hubert du MANOIR: *Le Problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie*, p. 385-407. — Joseph HUBY: *Un double Problème de Critique textuelle et d'Interprétation: Saint Jean, XVII, 11-12*, p. 408-421. — Gaston ISAYE: *L'Unité de l'Opération divine dans les Ecrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse*, p. 422-439. — Paul JOÜON: *Sur le Commentaire des Psaumes du R. P. Jean Calès. Questions disputées (Psaumes 1 et 88)*, p. 440-456. — Adhémar d'ALÈS: *Mélanges Franz Cumont*, p. 457-463. — Paul GALTIER: *Imposition des Mains et Bénédiction au Baptême*, p. 464-466. — Jules LEBRETON: *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes. II. Etudes d'Histoire apostolique et patristique*, p. 467-490. — Joseph BONSIRVEN: *Bulletin du judaïsme ancien. I. Bibliographie et Recueils. II. L'Histoire, les Doctrines, les Institutions. III. Les Textes*, p. 491-512.

Revue Apologétique.

Août-septembre 1937. — J. MOURoux: *Remarques sur la foi dans saint Paul*, p. 129-145. — V. LITHARD: *Les dons du Saint-Esprit (fin)*, p. 146-166. — H. MORICE: *Le point de vue du croyant: la conversion*, p. 167-178. — J. BERTHELOOT: *La philosophie de nos discordes: l'esprit de parti*, p. 179-196. — A. et J. BOUYSSONIE: *Chronique de préhistoire*, p. 197-221. — P. CATRICE: *Chronique des questions missionnaires*, p. 222-234.

Octobre 1937. — H. DE LUBAC: *Méditation sur le principe de la vie morale*, p. 257-266. — G. NEYRON: *Individualisme et catholicisme. I. L'Individu et le plan divin*, p. 267-280. — J. MOURoux: *Remarques sur la foi dans saint Paul (fin)*, p. 281-299. — P.-M. PÉRIER: *Le transformisme mécaniste*, p. 300-317. — E. FAVIER: *La leçon d'Erasmus*, p. 318-319. — A. VALENSIN: *Une visite aux Russes de Karbin (Notes d'un carnet de route)*, p. 320-343. — P. LORUS: *Un mauvais démon: « le démon du Bien »*, p. 344-351. — A. MOLIEN: *Chronique de liturgie (fin)*, p. 352-359. — A. LEMAN: *Chronique d'histoire religieuse moderne (fin)*, p. 360-366.

Novembre 1937. — G. NEYRON: *Individualisme et catholicisme. II. L'individu et la société spirituelle*, p. 385-397. — P.-M. PÉRIER: *Le transformisme mécaniste (suite)*, p. 398-410. — P. COUTURIER: *L'universelle prière des chrétiens pour l'unité chrétienne. I. Considérations théoriques*, p. 411-427. — J. DE BLIC: *Dans quelle mesure les impératifs moraux sont-ils d'ordre social?* p. 428-434. — P. HENRY: *Catéchèses d'Outre-Manche. L'enseignement religieux en trois pays de langue anglaise*, p. 435-447. — P. BARON: *La condition chrétienne*, p. 448-451. — G. BARDY: *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, p. 452-463. — M. CHAIGNON: *Chronique sociale*, p. 464-477. — E. FOLLET: *Chronique d'apostolat*, p. 478-493.

Revue Biblique.

Juillet 1937. — R. P. M.-J. LAGRANGE: *Le réalisme historique de l'Evangile selon saint Jean*, p. 321-341. — R. P. P. BENOÎT: *L'horizon paulinien de l'Epître aux Ephésiens*, p. 342-361. — R. P. R. DE VAUX: *Le cadre géographique du Poème de "Krt"*, p. 362-372. — R. P. F.-M. ABEL: *L'expédition des Grecs à Pétra en 312 avant J.-C.*, p. 373-391. — N. PIGOULEWSKI: *Manuscrits syriaques bibliques de Leningrad*, p. 392-400.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Juillet 1937. — E. DURKHEIM: *Morale professionnelle, avec une introduction par M. Mauss* (premier article), p. 527-544. — J.-W. ALEXANDER: *Personnalité et Relativité*, p. 345-361. — R. BERTHELOT: *L'Astrobiologie et la Pensée de l'Asie : Essai sur les origines des Sciences et des Théories morales* (suite et fin), p. 563-601. — B. CROCE: *La Naissance de l'Historisme*, p. 603-621. — J. MERCIER: *La Philosophie de Maurice Blondel*, p. 623-658. — R. RUYER: *Une Législation eugéniste*, p. 659-678.

Octobre 1937. — L. BRUNSCHVICG: *Elie Halévy (1870-1937)*, p. 679-692. — P. VALÉRY: *Descartes*, p. 693-710. — E. DURKHEIM: *Morale professionnelle* (suite et fin), p. 711-738. — A. BURLOUD: *L'Etat actuel de la question freudienne, d'après un livre récent*, p. 739-766. — Y. FELDMAND-COMITI: *Structures intellectuelles, à propos d'un ouvrage récent*, p. 767-780. — G. MORIN: *Vers un ordre juridique nouveau de la vie économique*, p. 781-792. — R. ARON: *Réflexions sur les problèmes économiques français*, p. 793-822.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Juillet 1937. — P.-H. VICAIRE: *Les Porrétaïns et l'Avicennisme avant 1215*, p. 449-482. — P. CHAILLET: *L'Esprit du Christianisme et du Catholicisme. I. Les antécédents de l'Ecole de Tubingue*, p. 483-498. — M.-J. CONGAR: *Dogmes protestants et dogme catholique comparés*, p. 499-503. — Pierre MAURY: *Notes sur une comparaison du protestantisme et du catholicisme*, p. 504-509. — J. TONNEAU, L.-B. GEIGER: *Bulletin de Philosophie. VI. Philosophie sociale. VII. Métaphysique*, p. 510-574. — A.-G. BARROIS, E.-BERNARD ALLO: *Bulletin de science des Religions. I. Généralités. II. Religions du Proche-Orient. III. Indo-Européens et Extrême-Orient*, p. 575-621. — J.-A. ROBILLARD: *Bulletin d'histoire des institutions ecclésiastiques*, p. 622-638.

Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation.

Avril 1937. — René HUBERT: *Le cartésianisme et le mouvement des idées philosophiques au XVII^e siècle*, p. 121-136. — Henri GOUHIER: *L'esprit de la métaphysique cartésienne*, p. 137-144. — Gaston MAUCHAUSSAT: *La signification du cartésianisme. De la liberté au « Cogito »*, p. 145-160. — J. KAMPÉ DE FÉRIET: *Ce que la mathématique doit à Descartes*, p. 161-171. — A. FAVIÈRES: *Descartes et la morale*, p. 172-180. — M. BRAURE: *Descartes et les sciences de l'homme. Erudition, histoire et politique*, p. 181-188. — François BENOÎT: *Le cartésianisme et l'art français*, p. 189-198. — Henri GOUHIER: *Notes sur les études cartésiennes*, p. 199-212.

Juillet 1937. — Roger DION: *Paysages et peuples d'Europe orientale*, p. 213-241. — Raoul LABRY: *Tendances de l'esprit russe*, p. 242-260. — André MAZON: *Byzance et la Russie*, p. 261-277. — Jean HUMBERT: *Traits et tendances de la civilisation byzantine au Xe siècle*, p. 278-293. — Pierre PASCAL: *De Pierre le Grand à Lénine*, p. 294-308. — Maxime HERMAN: *Dostoïewski*, p. 309-326. — Jean LHOMME: *L'économie soviétique*, p. 327-342.

Revue néoscholastique de Philosophie.

Février 1937. — A. HAYEN: *La théorie du lieu naturel d'après Aristote*, p. 5-43. — W.-J. DWYER: *Le texte authentique du « De æternitate mundi » de Siger de Brabant*, p. 44-66. — N. BALTHASAR: *Le chrétien peut-il croire de foi divine en l'existence de Dieu?* p. 67-74. — L. COCHET: *La pensée. Ses responsabilités, ses possibilités d'achèvement*, p. 74-90. — A. DE WAELEHENS: « *Philosophy and History* », p. 91-98. — F. VAN STEENBERGHEN: *Monographies récentes sur les philosophes du moyen âge*, p. 99-144. — *Le Congrès thomiste international de Rome (novembre 1936)*, p. 144-153.

Mai 1937. — H. THIELEMANS: *Essai d'introduction à une Métaphysique existentielle*, p. 173-202. — D. SALMAN: *Note sur la première influence d'Averroès*, p. 203-212. — O. LOTTIN: *Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines*, p. 213-241. — H. VAN CAMP: *La « Philosophie chrétienne » de Louis Thomassin, de l'Oratoire (1619-1695)*, p. 242-266. — A. MANSION: *Trois ouvrages importants sur la philosophie de Platon*, p. 267-278. — P. HARMIGNIE: *Ouvrages récents de philosophie juridique, sociale et morale*, p. 278-303.

Août 1937. — A. DE SILVA TAROUCA: *L'idée d'ordre dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, p. 341-384. — G. MEERSSEMAN: *L'abrégé napolitain d'un cours inédit d'Albert le Grand*, p. 385-397. — F. FEYS: *Directions nouvelles de la logique aux Etats-Unis*, p. 398-411. — J. JACQUES: *La méthode de l'épistémologie et l'« Essai critique » du P. Roland-Gosselin*, p. 412-440. — L. NOËL et A. DE WAELEHENS: *Bulletin d'épistémologie*, p. 441-468. — J. PAULUS: *Monographies récentes sur les philosophes des XIV^e-XVI^e siècles*, p. 469-491.

Revue Thomiste.

Juillet-septembre 1937. — C. JOURNET: *L'apostolicité, propriété et note de la véritable Eglise*, p. 167-200. — R. BRUCKBERGER, O. P.: *L'être, valeur révélatrice de Dieu*, p. 201-226. — C. DE KONINCK: *Réflexions sur le problème de l'indéterminisme (I)*, p. 227-254. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises*, p. 255-262. — J. MARITAIN: *Notes sur la fonction de nutrition*, p. 263-275. — Y. DE LA BRIÈRE, S. J.: *Conditions thomistes de la juste guerre*, p. 276-300.

Vie Intellectuelle (La).

10 septembre 1937. — CHRISTIANUS: *Eglise, corps de péché*, p. 322-325. — H. GUILLEMIN: *Par notre faute*, p. 326-363. — CIVIS: *Fronts*, p. 364-366. — L.-F. ANDOUARD, L.-J. LEBRET, H. SESMAT: *Le renouveau corporatif dans les professions maritimes*, p. 367-388. — *Notes et Réflexions*, p. 389-406. — L. SULLEROT: *Où en est l'enseignement religieux*, p. 408-420. — *Documents*, p. 421-436. — W. WEIDLÉ: *Chesterton*, p. 438-450. — G. MARCEL: *En marge de l'autobiographie de G. K. Chesterton*, p. 451-458. — G. CATTAL: *Chesterton romancier*, p. 459-465. — H. RAMBAUD: « *Le Nommé Jeudi* », p. 466-480.

25 septembre 1937. — CHRISTIANUS: *A quand l'amitié entre catholiques?* p. 482-484. — P. CHAILLET: *Le Concordat yougoslave et l'Eglise serbe orthodoxe*, p. 485-507. — *Notes et Réflexions*, p. 508-524. — *Documents*, p. 525-530. — CIVIS:

Les masses et les classes, p. 532-534. — A. MARC: *L'entreprise humanisée*, p. 535-549. — *Notes et Réflexions*, p. 550-575. — *Documents*, p. 576-578. — M. CHASTAING: *Le théâtre de Giraudoux: « Electre », ou la justice intégrale*, p. 580-590.

10 octobre 1937. — CHRISTIANUS: *La théologie de la collaboration*, p. 6-8. — P. CLAUDEL: *Virgo Paritura*, p. 9-30. — *Notes et Réflexions*, p. 31-40. — *A travers les Revues*, p. 41-44. — CIVIS: *L'heure de la sagesse bourgeoise*, p. 46-48. — P. CHANSON: *Machinisme et droit au travail*, p. 49-62. — *Notes et Réflexions*, p. 63-69. — *Documents*, p. 70-80. — *Les événements du Proche-Orient*, p. 81-122. — O. LEROY: *Humanisme ouvrier*, p. 123-139. — *Notes et Réflexions*, p. 140-152. — *Documents*, p. 153-160.

25 octobre 1937. — CHRISTIANUS: *Mystique de masse*, p. 162-164. — L. STURZO: *Le droit de révolte et ses limites*, p. 165-184. — *Notes et Réflexions*, p. 185-196. — *A travers les Revues*, p. 199-200. — CIVIS: *Le franc à deux sous*, p. 202-204. — F. PERROUX: *Vocation chrétienne et vocation nationale*, p. 205-224. — *Notes et Réflexions*, p. 225-237. — *Document*, p. 238-246. — J. AYNARD: *Ceux qui ont voulu connaître les ouvriers: Eugène Buret (1810-1842)*, p. 248-269. — W. WEIDLÉ: *Les origines du sens historique*, p. 270-277. — J. LÉGER: *De la littérature canadienne*, p. 286-304.

10 novembre 1937. — CHRISTIANUS: *Sainte Eglise*, p. 322-325. — H.-D. BÉCHAUX, O.P.: *L'apostolat dominicain en Norvège*, p. 326-340. — *Notes et Réflexions*, p. 341-363. — *A travers les Revues*, p. 364. — CIVIS: *Devoir politique et devoir social*, p. 366-368. — F. PERROUX: *Vocation chrétienne et vocation nationale (suite)*, p. 369-390. — *Notes et Réflexions*, p. 391-402. — *A travers les Revues*, p. 403-406. — G. MARCEL: *De l'opinion à la Foi*, p. 408-430. — A. GEORGE: *Exaltation de la découverte*, p. 435-445. — P.-H. SIMON: *Notes sur J.-K. Huysmans*, p. 450-465.

25 novembre 1937. — CHRISTIANUS: *Pureté de l'Espérance*, p. 6-8. — M.-J. CONGAR, O. P.: *Loyauté et correction fraternelle*, p. 9-17. — *Notes et Réflexions*, p. 18-50. — CIVIS: *Autarchie et Autarcie*, p. 52-54. — J.-T. DELOS, O. P.: *Un débat sur la personnalité morale des Sociétés*, p. 55-64. — *Notes et Réflexions*, p. 65-86. — *Documents*, p. 87-90. — P.-H. SIMON: *Psychologie de l'adolescence*, p. 92-105. — *Notes et Réflexions*, p. 106-124. — *Document: Une leçon de catéchisme*, p. 125-126. — R. SCHWOB: *Couleur de Rome*, p. 128-141. — *Chronique littéraire*, p. 142-154. — *Chronique artistique*, p. 155-157. — *Théâtre*, p. 158-160.

10 décembre 1937. — CHRISTIANUS: *Une soirée à la Mutualité*, p. 162-164. — T.-S. ELIOT: *Le catholicisme et l'ordre international*, p. 165-183. — *Documents*, p. 184-194. — *Notes et Réflexions*, p. 195-201. — *Memento des Revues*, p. 202. — CIVIS: *Rôle de l'opposition*, p. 204-206. — Maurice JACQUES: *La nouvelle Triplice et la guerre*, p. 207-232. — *Notes et Réflexions*, p. 233-246. — X. DE LIGNAC: *Le culte de la monarchie en Angleterre et l'abdication d'Edouard VIII*, p. 248-274. — *Notes et Réflexions*, p. 275-282. — G. CATTAL: *T.-S. Eliot*, p. 284-301. — *Chronique de littérature étrangère*, p. 302-308. — *Chronique artistique*, p. 309-313. — *Théâtre*, p. 314-318. — *A travers les Revues*, p. 319-320.

Vie Spirituelle (La).

Septembre 1937. — F.-M. BRAUN: *Le « Fils du Charpentier »*, p. 113-126. — E. BORNE: *Travail et sainteté*, p. 127-146. — E.-B. ALLO: *Paul faiseur de tentes*, p. 147-159. — Y. PIRAT: *Pauline Jaricot, « amie de l'ouvrier »*, p. 160-173. — S. AUGUSTIN: *L'unité des chrétiens dans le Christ*, p. 174-182. — APOSTOLUS: *L'intelligence des signes*, p. 183-188. — P. GLORIEUX: *Le mouvement jociste et la mystique chrétienne du travail*, p. 189-210. — E. MASURE: *La théologie du travail*, p. (65)-(79). — H.-B. DE WARREN: *Le travail manuel chez les moines à travers les âges*, p. (80)-(123). — R. RENAUD: *Le travail et l'homme*, p. (124)-(127).

Octobre 1937. — A. GARDEIL: *Le Sens du Christ*, p. 5-22. — B. DE CHABANNES: *La Messe dialoguée et chantée au III^e siècle*, p. 23-39. — J.-M. DÉCHANET: *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 40-64. — P. MESNARD: *Le Saint Pauvre de Jésus-Christ: Benoît-Joseph Labre*, p. 65-75. — S. AUGUSTIN: *L'unité des chrétiens dans le Christ (fin)*, p. 76-89. — APOSTOLUS: *Le vrai mystère du Christ-Roi*, p. 90-93. — F. STRATMAN: *Pour un cloître de la Paix*, p. 94-100. — C.-L. LECREUX: *Les Ursulines du Cœur Agonisant de Jésus*, p. 101-104. — MYRIAM DE G.: *L'Institut des Sœurs des Missions Etrangères*, p. 105-107. — P. MESNARD: *Témoins du divin*, p. 108-112. — G. BARDY: *Le Sacerdoce chrétien d'après les Pères apostoliques*, p. (1)-(28). — M.-J. CONGAR: *La crédibilité des révélations privées*, p. (29)-(48). — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Les stigmates et la suggestion*, p. (49)-(57). — H. PLATEAU: *Le sens de notre Messe*, p. (58)-(62). — E. L.: *Pour méditer le Psautier*, p. (63)-(64).

Novembre 1937. — B. LAVAUD: *La résurrection de la chair: la foi de l'Eglise*, p. 113-135. — Dom J. LECLERCQ: *Le sens chrétien de la maladie*, p. 136-143. — F. FLORAND: *Le « depaysement » chrétien*, p. 144-149. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Sœur Marie-Marthe Chambon et la dévotion aux saintes Plaies*, p. 150-168. — J. ANCELET-HUSTACHE: *Comment souffrent et meurent les petits enfants*, p. 169-184. — JEAN DE SAINT-SANSON: *Le soir de la vie*, p. 185-198. — APOSTOLUS: *Le souvenir des morts*, p. 199-201. — J. MALÈGUE: *La personnalité littéraire de Newman*, p. 202-205. — Paul CATRICE: *Le rayonnement de l'idée missionnaire*, p. 206-216. — *Exposition mariale orientale à Paris*, p. 217. — *L'Union Eucharistique*, p. 217-218. — Paul CATRICE: *Quelques livres missionnaires*, p. 219-223. — B. LAVAUD: *La résurrection de la chair: données théologiques*, p. (65)-(85). — M.-M. DAVY: *La théologie spirituelle de la « Lettre d'Or »*, p. (86)-(115). — H.-D. SIMONIN: *Chronique de spiritualité moderne* (116)-(128).

Décembre 1937. — A. GARDEIL: *Le sens du Christ*, p. 225-240. — P. RÉGAMÉY: *Ironie et sens chrétien*, p. 241-257. — L. VAN DEN BOSSCHE: *La voie spirituelle de Jean de Saint-Sanson*, p. 258-279. — J. RENAUDIN: *L'autobiographie d'un mystique anglais: Dom Baker*, p. 280-298. — J. DE SAINT-SANSON: *Humilité*, p. 299-310. — APOSTOLUS: *Le lien des idées*, p. 311-314. — H.-B. DE WARREN: *La renaissance bénédictine en France*, p. 315-325. — M. DE PAILLERETS: *Spiritualité et vie de plein air*, p. 326-328. — G. C.: *Les lettres spirituelles de Dom John Chapman, O. S. B.*, p. 329-333. — F.-M. CATHERINET: *Vers le Père*, p. 333. — H.-D. SIMONIN: *La primauté de l'Amour dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, p. (129)-(143). — G. BARDY: *Le Sacerdoce chrétien d'après les Alexandrins*, p. (144)-(173).

— D. P. DE PUNIET: *Chronique de liturgie: l'art auxiliaire de la liturgie*, p. (174) - (188). — J. PEETERS: *Un livre sur Konnersreuth*, p. (189) - (190).

Zeitschrift für Aszese und Mystik.

4. Heft 1937. — Joseph DE GUIBERT: *Henri Bremond (1865-1933)*, p. 251-266. — C. A. KNELLER: *Gehorsamsfragen*, p. 267-284. — Georg STRASSENBERGER: *Aszetische Grundgedanken in der Liturgie der Priesterweihe*, p. 285-293. — Ottakar BONMANN: *Wernher von Regensburg und sein Liber Soliloquiorum*, p. 294-305. — *Verbot neuer Andachtsformen und Abstellung bon Missbräuchen*, p. 306-307. — A. ANWANDER: *Christliche Bildung*, p. 307-309. — E. V. KIENITZ: *Kastration aus religiöser und aszetischer Indikation*, p. 310-313.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Saint Joseph, père vierge de Jésus

A la suite de l'article sur la *Paternité de saint Joseph*, auquel la *Revue de l'Université d'Ottawa*¹ voulut bien donner l'hospitalité, des amis m'ont prié, avec instance, de préciser davantage ma pensée sur un sujet si intéressant. Les pages parues n'avaient d'ailleurs d'autre but que d'amorcer la question.

Cédant à ces demandes, je vais, en toute simplicité et non sans trembler devant la grandeur du mystère, essayer de mettre sur le papier quelques pensées qui me sont venues à l'esprit pendant que je vagabondais au pays du « grand silence blanc », si favorable aux méditations solitaires. Inutile d'ajouter combien je compte sur l'indulgence de mes lecteurs. N'auraient-ils pas raison d'appliquer aux sauvages pays du nord la question des Juifs: *A Nazareth potest aliquid boni esse*²?

Continuant ma pensée, telle qu'exprimée dans mon article antérieur, je me propose d'étayer cette étude sur la doctrine de la grâce.

Toute grâce, qu'elle appartienne à l'ordre des grâces sanctifiantes ou à celui des grâces *gratis datae*, élève, par une sorte de création nouvelle, un être ou une faculté au point de lui permettre de produire, dans sa sphère d'activité propre, des actes au-dessus de ses forces naturelles.

Ainsi l'homme, dont l'activité spéciale est de connaître et d'aimer, participant, par la grâce sanctifiante, à la nature divine, se trouve, de ce fait même, élevé à la capacité de connaître et d'aimer Dieu comme Dieu se connaît et s'aime.

Chez le prophète, par un don gratuit, la puissance de vision est étendue à la perception d'événements non encore réalisés.

¹ *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 5 (1936), p. 73*-80*.

² *Joan.*, 1, 46.

Ainsi, la grâce gratuite, qui constitue Joseph père du Verbe incarné, doit-elle trouver dans le saint patriarche quelque fondement, quelque aptitude particulière à une telle élévation.

Tout de suite, précisons bien l'état de la question. Dans un sujet si délicat il est de première importance d'éviter toute équivoque, de savoir exactement dans quelle voie on s'engage et de ne jamais perdre de vue le terme poursuivi. Or ici, le but à atteindre à la lumière de l'Évangile et de la tradition, c'est le mystère de la paternité de saint Joseph: ce patriarche est-il vraiment et théologiquement *père de Jésus*?

Notons d'abord qu'on ne distingue, en général, que deux espèces de paternité: la paternité naturelle, par génération physique, comportant la transmission de la nature humaine à un individu nouveau; la paternité d'adoption, simple fruit d'un acte libre de volonté par lequel un enfant, engendré physiquement par un autre, est accepté, légalement, comme son propre enfant, par quelque personne étrangère qui s'est éprise d'affection pour lui.

En Dieu même se trouve cette double paternité: paternité naturelle, par laquelle, de toute éternité, il engendre son Fils unique dans l'unité essentielle de la nature divine; par adoption, deviennent ses enfants tous les hommes qui, par le baptême, sont incorporés à son Fils, le « Verbe fait chair »³.

Notons encore que la paternité est une relation — *esse ad*, comme disent les philosophes, — c'est-à-dire une manière d'être, une modalité d'existence par rapport à un autre individu, modalité qui n'affecte pas la nature essentielle de celui qui la porte, qui le met tout de même en état de dire à son fils: « C'est moi qui t'ai engendré⁴. » Ce qui exprime une relation de principe. Par la génération se fait la transmission de la nature à une nouvelle personne de même nature. C'est à dessein que je dis: nouvelle personne. Toute génération a, en effet, pour terme une personne distincte du principe générateur. En Dieu, la personne engendrée de toute éternité l'est dans l'unité essentielle de la nature divine, qui est indivisible dans son unité. Chez l'homme, la nature humaine créée en Adam et

³ *Joan.*, 1, 14.

⁴ *Ps.*, 2, 4; *Heb.*, 1, 5.

corrompue en lui par son péché s'individualise, par transmission, dans des êtres nouveaux et à l'infini, suivant le précepte du Créateur: *Crescite et multiplicamini* ⁵. Dans la génération divine comme dans la génération humaine se réalise la définition de toute génération: *origo viventis a vivente, principio conjuncto, in similitudinem naturæ* ⁶. Et si Joseph est réellement père de Jésus, en son cas devra se réaliser aussi, de quelque manière, cette définition, d'une façon adaptée à la modalité de sa paternité.

Il est théologiquement certain que saint Joseph n'est pas père suivant la modalité ordinaire et naturelle ⁷. Il n'y eut aucun contact physique: la virginité de la Mère reste intacte. Sa paternité ne peut être que virginale.

D'un autre côté, comme la génération humaine du Verbe a pour terme non pas, comme dans les générations humaines naturelles, une nouvelle personne, mais une personne préexistante de toute éternité, celle même du Verbe, il est difficile de concevoir comment Joseph pourrait être légitimement classé sous la modalité de père adoptif à l'égard d'une personne préexistante, d'une nature infiniment supérieure, celle même du Fils de Dieu. Il s'agit donc d'une paternité vraiment toute spéciale, différente de la paternité naturelle comme de la paternité adoptive.

Dans ce travail, nous nous proposons:

1° de rechercher les fondements de cette paternité;

2° de nous assurer du fait de son existence, c'est-à-dire de voir si, d'après le saint Evangile et la tradition, on peut affirmer que la grâce gratuite de cette paternité a vraiment été accordée au saint patriarche;

3° d'étudier la nature de cette paternité: elle est de l'ordre hypostatique; en elle se réalise pleinement, quoique d'une manière particulière, les divers éléments de la définition de la génération; l'Esprit-Saint eut un rôle dans son élévation.

Que notre bonne Mère immaculée daigne nous aider à approfondir un mystère dont la connaissance, en projetant plus de lumière sur la

⁵ Gen., 1, 28.

⁶ Sum theol., 1^a, q. 27, a. 2, c.

⁷ Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, editio 17^a, n. 993.

sublime dignité de son chaste époux, ne peut que tourner à la plus grande gloire de la sainte Famille et de Dieu lui-même.

I. — FONDEMENTS DE LA PATERNITÉ DE SAINT JOSEPH.

Du fait que, par décrets éternels, le Verbe devait naître d'une Vierge mariée, si Joseph doit être investi du titre de *père de Jésus*, il est bien évident que cet honneur ne peut avoir de fondement que dans le mariage du saint patriarche avec la Vierge-Mère de Jésus et dans sa virginité conjugale.

A. PREMIER FONDEMENT: MARIAGE DE SAINT JOSEPH.

Le mariage est, par son institution divine, le seul moyen légitime de génération humaine. Il a précisément pour but la multiplication du genre humain par voie de transmission de la nature humaine: *Crescite et multiplicamini*. A cette transmission les époux doivent coopérer dans les conditions fixées par le Créateur, et c'est dans ce but qu'ils se livrent mutuellement leur corps: *Vir potestatem sui corporis non habet* ⁸.

Or voici que, non par affection naturelle, mais par inspiration divine, Joseph est devenu l'époux légitime de l'Immaculée, la future Mère du Verbe incarné. Du fait même de ce mariage, on peut affirmer que, par volonté spéciale de Dieu, les puissances de maternité de Marie sont désormais sous l'unique contrôle de son époux. Désormais tout germe humain que renferme le sein de la Vierge, s'il continue à lui appartenir physiquement, appartient moralement et exclusivement à Joseph. Sans en excepter ce germe immaculé dont se servira bientôt le Saint-Esprit pour former le corps du Verbe. C'est sur cette dépendance que se fonde, en faveur du patriarche, un droit naturel et matrimonial sur tout enfant légitime de son épouse.

Dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et même de nos jours, nombreux sont les cas de stérilité naturelle dans lesquels, à la suite de prières ferventes et persévérantes, Dieu, cause première, supplée éminemment l'insuffisance, l'inaptitude de la cause seconde et féconde la stérilité. La cause seconde impuissante peut être l'époux aussi bien que

⁸ I Cor., 7, 14.

l'épouse. Cependant, que la stérilité provienne de l'un ou de l'autre, ou même des deux dans l'acte de génération, l'enfant qui, par une grâce spéciale et gratuite, naîtra ainsi d'un mariage naturellement stérile, sera réellement, sans aucune contestation possible, l'enfant des deux époux.

Il est vrai que, dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit pas d'une union naturellement stérile en raison de la déficience de l'un des conjoints dans l'acte même de la génération. Ici le mariage est virginal et proscrit tout contact physique. Mais l'absence d'un tel contact sera-t-il un obstacle insurmontable à la toute-puissance divine, qui se joue des difficultés pour féconder la virginité, comme elle a maintes fois fécondé la stérilité? L'Évangile nous dit le contraire en nous dévoilant le mystère de l'Incarnation. Mais le fait que la cause première, sans violenter les serments des époux, va suppléer éminemment en Marie la cause seconde dans l'acte même de la fécondation — au point que ni l'un ni l'autre des époux n'y aura une activité physique quelconque⁹, — enlèvera-t-il à Joseph son droit sur l'enfant surnaturellement conçu dans le sein de Marie, qui lui appartient légitimement et exclusivement? Quoi qu'il en soit, parmi tous les hommes, l'époux de Marie, en vertu de son mariage, est le seul qui puisse prétendre à quelque affinité avec l'enfant qui naîtra, en dehors des voies naturelles, il est vrai, mais légitimement, de la Vierge immaculée.

B. SECOND FONDEMENT: VIRGINITÉ DE SAINT JOSEPH.

Nous pouvons et nous devons aller plus loin: sa virginité même n'enlève à Joseph aucun droit d'époux sur le fruit de la fécondité de son épouse.

Il est de foi que l'Immaculée est restée vierge dans le mariage, tant *avant* que *pendant* et *après* l'Incarnation dans son sein du Verbe divin¹⁰.

Or, à partir du mariage, la virginité de Marie, pour se conserver intacte, exigera nécessairement la coopération de Joseph. Bien plus, elle ne pourra demeurer légitime sans l'adhésion formelle du patriarche. Voyons si, de ce chef, ne se constitue pas un nouveau fondement en faveur de la paternité de Joseph à l'égard de Jésus.

⁹ *Sum. theol.*, 3^a, q. 32, a. 4, c. et ad 4.

¹⁰ Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, editio 17^a, n. 256.

Il y a la virginité proprement dite, qui peut être simplement physique ou corporelle, ou uniquement morale ou de volonté, ou encore à la fois physique et morale. Nous trouvons cette distinction parfaitement exprimée dans la réponse que fit sainte Lucie à ses bourreaux, la menaçant de porter atteinte à cette virginité physique qu'elle avait vouée à Dieu et qui lui tenait tant au cœur: *Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam* ¹¹.

La sainte avait raison: la virginité morale est bien supérieure à la simple virginité du corps; sans elle cette dernière ne peut pas être agréable à Dieu. La première remplace même amplement la seconde lorsque celle-ci succombe, victime d'une violence sacrilège.

A côté de la virginité proprement dite, celle du corps, il y a encore ce que l'on peut appeler la virginité de l'esprit et du cœur; elle consiste dans une parfaite humilité et un entier détachement de tout bien créé. C'est le triomphe de la grâce sur la concupiscence de l'esprit et sur celle des yeux; tandis que la virginité corporelle affirme la victoire de la même grâce sur la concupiscence de la chair.

Que cette double virginité, corporelle et spirituelle, doive se trouver réalisée dans « les parents du Christ » ¹², il n'est pas permis d'en douter.

a) *Virginité corporelle.*

Il est de foi que Marie a été vierge avant, pendant, après la conception, et aussi après la naissance de son Fils.

Le décret en a été porté de toute éternité: *Porta hæc clausa erit, non aperietur, et vir non transibit per eam* ¹³.

Or de cette porte du sanctuaire des opérations mystérieuses de la troisième personne de la Trinité, Joseph a, de droit divin, le contrôle exclusif. Lorsque l'Esprit-Saint, à l'instar de Notre-Seigneur entrant plus tard au cénacle *clausis januis*, pénétrera, comme un rayon de soleil à travers un pur cristal, dans le sein de Marie pour y accomplir ses divines opérations, s'il trouve intacte, vierge même après le mariage cette cellule génératrice qui a été destinée de toute éternité à fournir au Verbe, par transmission, la nature humaine régénérée dans l'Immaculée Concep-

¹¹ *Breviarium romanum*, die 13^a decembris, lectio VI.

¹² *Luc.*, 2, 27.

¹³ *Ezech.*, 44, 2.

tion, n'est-ce pas que physiquement Joseph s'est librement abstenu d'user d'un droit à lui conféré par le mariage? Cette virginité que va féconder l'Esprit divin est conjointe. Elle appartient à Joseph autant qu'à Marie. A l'égal de celle-ci, celui-là en est la cause efficiente, quoique négative et par abstention: comme une mère qui refuserait de nourrir son nouveau-né serait vraiment cause efficiente, par abstention, de la mort qui suivrait infailliblement.

Il a été dit de Marie: *Humilitate placuit, virginitate concepit*. Serait-il téméraire d'appliquer ce texte à Joseph sous la forme suivante: *Humilitate placuit, virginitate generavit*?

En tout cas, le fait reste que cette virginité de Marie, *virginitas fecunda*, que chante l'Eglise, si elle a persévéré physiquement intacte jusqu'au moment où elle est fécondée par l'Esprit-Saint, c'est en fonction de la virginité du patriarche. Doit-on croire, est-il permis de penser que cette conjonction même de deux virginités, exigées comme dispositif nécessaire à l'Incarnation, va cesser et que la disjonction va se faire au moment même de la fécondation surnaturelle de la virginité de Marie?... Sans doute, Dieu est maître absolu de ses dons. Mais va-t-il séparer à l'heure de la fécondation ce qui, selon sa prédestination, a été uni en vue de ce prodige? Ses dons ne sont-ils pas sans repentance? Que veut dire alors cette parole de saint Augustin affirmant de Joseph qu'il est *tanto conjunctius pater quo castius*? Qui oserait nier que Marie soit restée, dans toute la force du mot, épouse de Joseph *pendant*, comme *avant et après*, la conception de l'Enfant-Dieu?

Quoi qu'il en soit, si la virginité physique de la Vierge était une des conditions essentielles de sa maternité divine, Joseph, par sa virginité physique conjointe, qui seule permettait et légitimait celle de son épouse, a certainement, de ce fait, un nouveau titre, en plus de celui du mariage, et qu'aucun autre ne peut mettre en avant, pour réclamer, conjointement avec son épouse, sa part de propriété au fruit, tout surnaturel qu'il soit, de cette virginité.

b) Virginité de l'esprit et du cœur.

Saint Paul se glorifiait de pouvoir concentrer toutes ses connaissances dans celle de Jésus et de Jésus crucifié ¹⁴.

¹⁴ *Philipp.*, 3, 8.

Pour l'esprit vierge, le Créateur est le seul objet vraiment digne de ses opérations. Il voit tout en lui, et c'est à la lumière de celui qui a dit: *Ego sum lux mundi*¹⁵, qu'il apprécie toutes choses. À cette lumière, il confond dans un même mépris les créatures, les plaisirs du monde, les jouissances même les plus légitimes.

L'esprit vierge vit uniquement dans la vérité et ne peut souffrir aucune attache à l'erreur ni au mensonge. En conséquence, proscrivant toute pensée d'estime de soi et d'orgueil, il se complaît dans une profonde humilité. À la lumière divine et dans le rayonnement de la vérité, il garde la seule attitude qui convient à une créature, celle du néant, dans une subordination parfaite au Créateur, en qui il reconnaît et proclame la source unique de tout son être, de tous les biens du corps et de l'esprit dont il est revêtu.

Rien ne plaît tant à Dieu que cette humilité profonde qui, tout en mettant l'homme à sa place, avec le sentiment de sa dignité dans l'échelle des êtres créés, l'empêche de s'attribuer aucune gloire des biens qu'il a reçus, et le maintient solidement ancré dans cette vérité fondamentale que tout ce qu'il possède, il l'a reçu de la munificence divine; que, par conséquent, il n'a pas le droit de s'en glorifier comme s'il ne l'avait pas reçu¹⁶.

Quoi d'étonnant que l'humilité, écartant tout obstacle à l'action divine, attire les grâces, suivant la parole de saint Pierre: *Deus. . . humilibus autem dat gratiam*¹⁷. C'est dire que la grâce se proportionne à l'humilité du sujet.

Cela nous permet d'entrevoir de quel éclat a dû briller l'humilité en saint Joseph. Combien, en effet, a dû être profonde cette vertu en celui qui a été créé et façonné par Dieu, pour être le digne époux de la Vierge des vierges, de la future Mère de son propre Fils, qui a mérité d'être nommé père par ce même Fils et a été appelé à remplir avec honneur le rôle et les fonctions de chef de la sainte Famille! . . . Cette humilité ressort encore de la surabondance de grâces sanctifiantes qui, par exigence connaturelle, ont dû être accordées au saint patriarche pour le mettre en état d'accomplir fidèlement et dignement les devoirs de sa charge.

¹⁵ *Joan.*, 8, 12.

¹⁶ *I Cor.*, 4, 7.

¹⁷ *I Pet.*, 5, 5.

Si nous nous rappelons que l'Évangile donne à Joseph le nom de « juste » ¹⁸, comme pour résumer la perfection de ses vertus, ne devons-nous pas dire qu'il a possédé et pratiqué toutes les vertus — et donc l'humilité — dans une juste mesure, c'est-à-dire, dans la pleine mesure qui convenait à celui qui a eu l'honneur unique d'être appelé l'époux de Marie et le père de Jésus, et de représenter dignement le Père éternel dans cette trinité terrestre que fut l'auguste famille de Nazareth?

D'autre part, peut-on croire que le Verbe qui, de sa nature, ne peut pas ne pas « résister aux superbes » ¹⁹, se serait soumis, dans les sentiments d'une véritable piété filiale, à une autorité le moindrement ternie par le plus léger souffle du démon de l'orgueil?

Une des caractéristiques de l'humilité consiste en ce qu'elle reçoit les plus grandes grâces, sans doute dans les sentiments d'une profonde adoration des desseins de Dieu, mais aussi avec la plus parfaite simplicité et le calme le plus entier de l'esprit et du cœur.

A l'ange, qui lui annonçait le mystère de sa maternité divine, la Vierge s'est contentée de répondre: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum* ²⁰. Au même ange qui viendra dissiper ses craintes et lui demander, au nom de Dieu, de garder Marie qui n'a point cessé d'être son épouse en devenant la Mère de Dieu, Joseph, loin de s'émouvoir et de protester de son indignité, ne répondra que par des actes, en faisant promptement, sans hésitation aucune et avec la plus grande simplicité, ce que l'envoyé céleste lui a demandé: *Exurgens autem Joseph a somno, fecit sicut præcepit ei Angelus, et accepit conjugem suam* ²¹.

Vraiment, voilà deux âmes unies dans l'humilité la plus parfaite pour accepter, dans une entière simplicité, la plus haute dignité — celle de « parents du Christ » ²² — à laquelle Dieu puisse élever de simples créatures. C'est que, dans l'acte même de la création, Marie et Joseph ont été conjointement préordonnés à cette humilité d'esprit, qui devait appeler l'Incarnation et sans laquelle cette Incarnation était irréalisable.

Dans leur sainte émulation à ne considérer que leur néant en face du Créateur, ces deux êtres bénis s'unissent pour l'estimer au-dessus de tout.

¹⁸ *Matt.*, 1, 24.

¹⁹ *I Pet.*, 5, 5.

²⁰ *Luc.*, 1, 38.

²¹ *Matt.*, 1, 24.

²² *Luc.*, 2, 43.

Pour eux, il est vraiment le seul objet digne de leurs pensées. Ils reconnaissent parfaitement son plein et son souverain domaine sur leur personne et sur l'univers entier. Leur esprit se dilate dans cette conception de Dieu, Etre suprême, et leurs efforts ne tendent habituellement qu'à pénétrer chaque jour davantage dans le mystère, toujours plus attrayant, de ses perfections divines; à mesure qu'ils avancent conjointement dans cette connaissance, ils progressent aussi dans la belle vertu d'humilité.

Et ils ne cessent de s'offrir à Dieu, sans restriction aucune, pour la pleine réalisation de ses dessins éternels.

Car, à la virginité de l'esprit se joint chez eux la virginité du cœur. Jamais Dieu ne fut plus aimé d'un amour plus pur par des âmes plus détachées de toutes les créatures. Unis, non par les liens d'une affection naturelle, mais sous l'inspiration du Saint-Esprit, ces deux cœurs ne battent qu'à l'unisson du cœur de Dieu même. Leur seule ambition est de faire la volonté de celui qui est l'unique objet de leur amour. Leurs volontés se fondent, se fusionnent dans une adhésion filiale à tout vouloir divin, présent et futur. Que leur importe ce que peut leur réserver la volonté divine. Le plein accomplissement de cette volonté sainte est l'unique aspiration de ces deux âmes, vierges de toute affection aux créatures.

Mariage saint par excellence, parce que la virginité même permet une fusion plus intime, sans alliage, de ces deux esprits et de ces deux cœurs dans la même et unique pensée, dans le même et unique amour, dans le même et unique vouloir: pensée, amour et vouloir n'ayant qu'un seul et même objet: Dieu, maître souverainement bon, souverainement aimable, souverainement servi.

Aussi quand, en réponse à l'expression de cette volonté divine, Marie prononce le *fiat* qu'attend le Verbe pour s'incarner dans son sein, dans cette adhésion génératrice du Messie ne devons-nous pas trouver l'écho vibrant de la volonté, toujours conjointe en Dieu, de son digne époux? Ce *fiat* ne sera-t-il pas pleinement et explicitement confirmé, endossé en quelque sorte, par Joseph dès que, revenu des angoisses causées par son humilité, il aura reçu de l'ange l'assurance qu'il n'est point un intrus auprès de la Mère du Messie et que celle-ci n'a point cessé d'être son épouse en devenant la Mère du Fils de Dieu?

L'occasion se présentera de revenir sur cette pensée. En attendant, constatons que si le Père éternel, dans sa sagesse toujours pleine de cette infinie bonté qui ne cherche qu'à se communiquer, à se donner, a décidé de se faire représenter humainement auprès de son Fils se revêtant de notre nature humaine, de lui donner un père humain en même temps qu'une mère et, par une communication ineffable et unique, d'associer l'homme de son choix à sa propre paternité — et qui oserait lui en dénier le pouvoir? — il a dû préparer à cet élu de son cœur toutes les grâces qu'exige, de convenance connaturelle, une telle fonction et lui donner un esprit et un cœur vierges de tout alliage, de tout ce qui n'est pas Dieu, une volonté qui se fonde absolument dans la sienne, au point de ne faire qu'une avec la sienne, jusque dans la génération humaine de son Fils dans le sein de Marie.

Il semble bien que telle a été la pensée divine en appelant Joseph à s'unir, par les liens du mariage le plus pur, à l'Immaculée, future Mère de Jésus, et en lui inspirant de lui vouer sa virginité, conjointement avec Marie, pour se réserver le champ libre à la réalisation de ses desseins d'amour dans le mystère de l'Incarnation.

Comme conclusion de cette première partie, nous pouvons donc redire que si, par une grâce spéciale et unique, Joseph doit être investi du titre de *père de Jésus*, cet honneur trouvera son fondement naturel dans son mariage avec la Mère de Jésus et dans sa virginité conjugale.

II. — LE FAIT DE LA PATERNITÉ DE SAINT JOSEPH.

Citons tout de suite la règle établie par saint Jean Chrysostome, que doit être accordé au bienheureux Joseph *quod est proprium patris, quodque nihil offuscat virginis dignitatem*²³. En conséquence, Suarez affirme que « le bienheureux Joseph est père non seulement de nom, mais en toute réalité, possédant du père tout ce qu'un homme peut en avoir, sans blesser la virginité »²⁴.

²³ S. Jean Chrysostome, *Hom. IV in Matth.*, n. 6; cf. MG, t. 57, col. 47.

²⁴ Suarez, *Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomæ*, q. 29, disp. 8, sectio I, n. 4; cf. Suarez, *Opera omnia*, vol. 19, p. 122, ed. Vivès.

Si donc l'honneur du Fils et de la Mère n'a à redouter aucune atteinte du fait de la concession à Joseph d'une paternité virginale, cette paternité ne doit-elle pas être reconnue en notre saint patriarche comme un don ineffable qu'il a reçu de Dieu même? Quelle objection peut-on bien apporter à admettre en Joseph une paternité réelle à l'égard du Fils de son épouse, dès l'instant qu'il reste bien entendu que cette paternité est toute virginale comme est virginale la maternité de Marie? . . . Y a-t-il quelque raison spéciale qui nous arrête du fait que nous ne pouvons pas concevoir clairement comment a pu s'exercer cette paternité en dehors des lois ordinaires de la génération? . . . Mais la maternité de Marie elle-même ne nous présente-t-elle pas le même mystère?

Oserait-on affirmer que la concession d'une telle paternité, admettant Joseph, en même temps que son épouse, à une participation réelle, quoique virginale, à la génération humaine du Christ, dépasse les limites de la toute-puissante sagesse du Père éternel? . . . Que devient alors le *non impossibile erit omne verbum apud Deum*²⁵? En vérité, on peut défier le plus subtile théologien de signaler une répugnance quelconque dans ces termes: *père vierge de Jésus*.

D'autre part, si la concession de cette paternité est dans les limites de la toute-puissance divine, on conçoit difficilement que Dieu le Père, qui épuise sa puissance dans la génération éternelle de son Fils unique, n'ait pas voulu aussi aller jusqu'à la limite de sa sagesse et de sa toute-puissance dans le grand œuvre qui est le chef-d'œuvre de ses œuvres *ad extra*, la génération humaine et temporelle du Verbe dans le mystère de l'Incarnation.

Certes ce mystère restera toujours un mystère pour nous ici-bas. Et l'admission de la coopération paternelle virginale de Joseph ajoute encore quelque chose à sa profondeur. Elle n'en affaiblit en rien cependant la réalité ni la sainteté. Notre esprit et notre cœur y trouvent un nouveau stimulant à admirer, à louer et à glorifier la miséricorde, la sagesse et la toute-puissance de Dieu dans ses œuvres, dans son œuvre par excellence et de prédilection qu'est l'Incarnation.

²⁵ *Luc.*, 1, 37.

Du reste, nous avons en Marie un témoin et un guide sûr. C'est une règle d'exégèse que les paroles de l'Écriture doivent être prises dans le sens littéral toutes les fois que le contexte ou les convenances n'exigent pas une interprétation figurée ou métaphorique.

Or l'Évangile nous présente la Vierge n'hésitant pas, quand elle parle de son époux, à lui donner le nom de père. *Fili . . . ecce pater tuus et ego* ²⁶. Nous avons, sans doute, ici l'appellation dont se sert habituellement Marie, dans l'intimité, quand elle parle de Joseph à Jésus. Mais « Vierge très prudente », comment se fait-il qu'elle n'appréhende pas devant les docteurs qui l'entendent, et aussi devant les docteurs des siècles futurs, de fournir un argument contre la naissance virginale de son Fils en donnant absolument le nom de père à Joseph? . . . Ah! c'est que, profondément éclairée sur le mystère de l'Incarnation, elle ne se croit pas le droit de cacher, en cette unique occasion où l'Évangile nous la présente — à sa demande, sans doute — comme parlant de son époux, la vérité que Joseph est réellement père de son Jésus.

Si Marie, lorsqu'elle parlait de Joseph à son Fils, lui disait: votre père, sans aucun doute, lorsque celui-ci parlait de Joseph à Marie, il devait lui dire: mon père. Et pouvons-nous croire qu'il employât une autre expression lorsqu'il s'adressait directement au patriarche?

Il nous est donc permis de chercher sur les lèvres mêmes du Sauveur le complément de lumière qui nous permettra de pénétrer davantage dans la réalité du profond mystère qui nous occupe. Cette expression: mon père, sur les lèvres de Jésus, peut-elle être autre chose que l'expression de la vérité? « Ne donnez à personne ce nom de père ici-bas, nous dira plus tard le Sauveur, vous n'avez qu'un seul Père qui est aux cieux ²⁷. » Et voilà que Notre-Seigneur lui-même donne ce nom de père à Joseph!

Mon père! . . . N'oublions pas que ce Jésus qui parle ainsi est celui *per quem omnia facta sunt*. Cette parole: mon père, prononcée dans le temps par le Sauveur, ne doit-elle pas alors faire écho à la parole éternelle qui a tiré Joseph du néant, l'a appelé à l'existence pour être l'époux de Marie et le père vierge de Jésus? . . . Mais c'est formellement revêtu de cette dignité paternelle, toute virginale, que Joseph a toujours existé

²⁶ *Luc.*, 2, 48.

²⁷ *Matt.*, 23, 9.

dans la pensée divine. Dieu n'a jamais conçu ni voulu Joseph que dans l'auréole de cette dignité. Et quand fut arrivée la plénitude des temps pour la réalisation de l'Incarnation, le Verbe a dû dire: Que Joseph, que mon père soit. Pouvons-nous imaginer que ce Verbe de vérité, par ce *fiat* tout-puissant, ne se soit pas créé un père dans le vrai sens du mot, un père qui lui serait, par participation sur terre, ce que lui est par essence son Père « qui est aux cieux »? Ce Jésus qui, à Nazareth, donne le nom de père à Joseph, c'est le même Verbe qui, dans le sein du Père céleste, exprime de toute éternité, et dans un seul mot, toute la pensée de Dieu créateur de toutes choses. De lui il est dit: *Deus verus de Deo vero* ²⁸. Chaque fois par conséquent que Jésus dit à Joseph: mon père, il ne fait qu'exprimer une vérité, que redire ce qu'il dit de toute éternité comme Verbe du Père au sein de la Trinité, et il confirme, par sa parole toute-puissante, toujours la même, toujours vraie, toujours actuelle, toujours efficace, que Joseph est vraiment son père vierge ici-bas.

Nous pouvons donc parfaitement comprendre pourquoi saint Luc semble prendre une certaine complaisance à donner à Joseph le nom de père de Jésus et à l'unir même à la Vierge sous l'appellation commune de *parentes ejus* ²⁹. L'évangéliste, confident de Marie pour tout ce qui concerne la naissance et l'enfance du Messie, sait parfaitement bien que Joseph n'était pas père par génération charnelle. Comme le fait remarquer Suarez, ce n'est donc pas sans une inspiration spéciale de Dieu que ce nom de père a été donné si fréquemment par saint Luc. Ni lui ni la Sainte Vierge « n'ont parlé sans une assistance particulière du Saint-Esprit » ³⁰.

Du reste, nous n'avons que l'embarras du choix pour trouver chez les Pères et les docteurs de l'Eglise, comme chez les théologiens, des textes clairs et précis à l'appui du fait de la paternité de saint Joseph.

Saint Augustin est de tous les Pères celui qui a le plus souvent affirmé et le plus explicitement prouvé cette paternité. « Pourquoi, dit-il, saint Luc, après avoir dit que le Christ est né non de saint Joseph, mais de la Vierge Marie, appelle-t-il Joseph père? Pourquoi, sinon parce que,

²⁸ Symbole de Nicée. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, editio 17^a, n. 54.

²⁹ *Luc.*, 2, 43.

³⁰ Suarez, *Commentari et disputationes in tertiam partem D. Thomæ*, q. 29, disp. 8, sectio I, n. 3; cf. Suarez, *Opera omnia*, vol. 19, p. 122, ed. Vivès.

étant époux de Marie, nous comprenons fort bien qu'il est *père de Jésus par la force même de l'union conjugale* ³¹? »

Ailleurs, le même docteur affirme encore: « C'est à cause de leur fidélité dans le mariage que tous deux [Marie et Joseph] ont mérité d'être appelés les parents de Jésus; non seulement Marie a mérité d'être appelée sa Mère, mais aussi Joseph a mérité d'être appelé son père comme étant l'époux de sa Mère ³². »

Saint Augustin croit donc fermement à la paternité du patriarche, en vertu même de son mariage. Aussi n'hésite-t-il pas à conclure que « chez les parents du Christ tout bien du mariage se trouve réalisé: l'enfant, la foi jurée et le sacrement » ³³. C'est sur ce texte que saint Thomas ³⁴ et tous les théologiens s'appuient pour prouver la réalité du mariage qui unissait Joseph à Marie.

Saint Jérôme: « Tu nies, toi, dit-il à Helvidius, que Marie soit restée vierge; moi, non seulement je l'affirme, mais je vais encore plus loin: Joseph lui aussi a été vierge par Marie, afin que d'un mariage virginal naquit un fils vierge ³⁵. »

Rupert: « Si Joseph est époux de Marie, il est *par là même père de Jésus* ³⁶. »

Saint Bernardin de Sienne: « Le mariage de Marie avec Joseph a établi entre les deux époux une si grande unité, que par ce seul fait Joseph est *justement* appelé père de Jésus ³⁷. »

Cajetan commente ainsi les mots *ecce pater tuus et ego*: « Père, non par génération charnelle, mais à un titre très légitime, car il était l'époux de la bienheureuse Vierge et, par suite, il était à *bon droit* appelé le père légitime de Jésus ³⁸. »

Cornelius a Lapide: « Le Christ est le fruit du mariage de Joseph et de Marie. Né de l'union conjugale de l'un et de l'autre, *il appartient*

³¹ S. Augustin, *Sermo LI: De Concordia Evangelistarum Matthæi et Lucæ in generationibus Domini*.

³² S. Augustin, *De Nuptiis et Concupiscentia*, lib. I, c. 11, n. 12; cf. ML, t. 44, col. 421.

³³ *Ibidem*, c. 11, n. 13; cf. ML, t. 44, col. 421.

³⁴ *Sum. theol.*, 3^a, p. 29, a. 2, c.

³⁵ S. Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariæ adversus Helvidium*, n. 19; cf. ML, t. 23, col. 213 B.

³⁶ Rupert, *Commentaria in Matth. I*.

³⁷ S. Bernardin de Sienne, *Sermo de Sancto Joseph*, c. 2.

³⁸ Cajetan, *Commentaria in Lucam*, IV, 30.

de droit à tous les deux, comme au père et à la mère. » Et encore: « Le Christ est d'une manière d'autant plus admirable *le fils de Joseph* que ce fruit miraculeux du mariage virginal, Dieu l'a donné à Joseph en récompense de la virginité qu'il a gardée dans le mariage ³⁹. »

Le cardinal Gotti: « Joseph avait plein droit sur le corps de son épouse, et pour cela on peut dire que Jésus est né de Marie et de Joseph, et l'Écriture peut les appeler tous les deux parents, c'est-à-dire Marie, mère, et Joseph, *père du Christ* ⁴⁰. »

Le cardinal Lépicier: « Ce n'est point seulement parce que saint Joseph a reçu l'office de pourvoir aux nécessités temporelles du Christ qu'il a été appelé son père, mais pour quelque autre raison plus élevée, c'est-à-dire parce qu'il est le véritable époux de celle qui a engendré le Christ ⁴¹. » Et plus loin, le savant théologien, lorsqu'il traite *ex officio* du titre à donner à saint Joseph, affirme qu'« on ne doit pas se contenter de le considérer comme le « père putatif et nourricier du Christ ⁴² ». Faisant valoir l'axiome du droit d'après lequel celui-là est le père que le mariage indique, il conclura: « L'enfant divin, conçu par l'opération du Saint-Esprit dans le sein de Marie, appartient *par droit de mariage à Joseph*, son légitime époux; par conséquent, c'est *en droit et en justice* qu'on appelle saint Joseph son père ⁴³. »

J. Renard, s. j.: « Le titre propre de Joseph, c'est celui que nous trouvons sous la plume de saint Luc et sur les lèvres de la très Sainte Vierge Marie. Le Saint-Esprit, qui nous le révèle, n'a pas craint le scandale des faibles, des pervers plutôt, en appelant Joseph simplement *le père de Jésus* ⁴⁴. »

Nous pourrions citer encore, parmi beaucoup d'autres, le chanoine Lahitton ⁴⁵, qui a une belle thèse sur saint Joseph. Nous préférons terminer par le texte suivant de saint Augustin, qui est aussi explicite que l'on puisse désirer: « Ne craignons pas de tracer la généalogie de Jésus par la ligne qui aboutit à Joseph, car, de même qu'il est époux vierge,

³⁹ C. a Lapide, *Commentarii in Sacram Scripturam, In Matt.*, 1, 16.

⁴⁰ Gotti, *De Ver. Rel.*, t. 4, p. I, c. 4.

⁴¹ Lépicier, *Tractatus de Sancto Joseph*, p. 115, ed. 1908.

⁴² *Ibidem*, p. 117.

⁴³ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁴ J. Renard, s. j., *Saint Joseph et l'Enfance de Marie et de Jésus*, p. 287.

⁴⁵ J. Lahitton, *Theologiæ dogmaticæ*, t. 3, p. 85-96.

ainsi est-il *père vierge*. Ne craignons pas de placer le mari avant l'épouse, selon l'ordre de la nature et la loi de Dieu. Si nous venions à écarter Joseph, pour faire mention seulement de Marie, il nous dirait et avec raison : « Pourquoi me séparez-vous de mon épouse? Pourquoi ne voulez-vous pas que la généalogie de Jésus aboutisse à moi? » Lui dirons-nous : « Parce que tu n'as pas engendré par de la chair »? Il nous répondrait : « Et Marie a-t-elle engendré par l'œuvre de la chair? » Ce que le Saint-Esprit a opéré en elle, il l'a opéré pour tous les deux. Joseph était juste, dit saint Mathieu ; juste était le mari, juste était l'épouse : le Saint-Esprit, se reposant sur la justice de l'un et de l'autre, leur a donné un fils à tous deux. Seulement il a opéré dans le sexe destiné à l'enfantement ce qui devait naître aussi pour l'époux ⁴⁶. »

Concluons donc, sans hésitation, qu'il est impossible de mettre en doute le *fait* de la paternité de saint Joseph, alors que nous la voyons affirmée si clairement par la Sainte Vierge, par Jésus lui-même, par saint Luc, par une si puissante tradition et, de plus en plus, par les théologiens modernes.

Joseph est *père de Jésus* en vertu de son mariage, et c'est la raison pour laquelle plusieurs auteurs lui donnent le titre de « père matrimonial ». Mais nous devons noter que ce titre convient à tous les pères légitimes. La caractéristique propre de la paternité du patriarche, c'est sa virginité. *Père vierge de Jésus* ⁴⁷ est donc le seul titre qui convienne à Joseph, si l'on veut préciser la nature de sa paternité. *O Joseph, virgo pater Jesu* ⁴⁸, ce sont les premiers mots d'une prière approuvée et indulgenciée par Pie X.

III. — NATURE DE LA PATERNITÉ DE SAINT JOSEPH.

Nous sommes arrivé à la partie la plus importante et la plus délicate de notre étude. Nous la diviserons en trois sections. Nous verrons d'abord que la paternité de Joseph est de l'ordre hypostatique. Nous aurons ensuite à montrer comment et dans quelle mesure se réalise en

⁴⁶ S. Augustin, *De Consensu Evangelistarum*; cf. ML, t. 38, col. 350.

⁴⁷ J. Renard, s. j., o. c., p. 288.

⁴⁸ Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 5 (1936), p. 80*.

elle les divers éléments de la définition de la génération. Enfin, il nous restera à préciser l'action du Saint-Esprit dans l'élévation de cette paternité à l'ordre hypostatique.

A. PATERNITÉ DE L'ORDRE HYPOSTATIQUE.

Citons immédiatement le texte de saint Thomas, qui doit servir de base à toute étude sur ce sujet: « Le mariage de Joseph et de Marie fut ordonné par Dieu *tout spécialement* à la naissance et à l'éducation de Jésus. » *Hoc matrimonium fuit ad hoc ordinatum specialiter quod proles illa susciperetur in eo, et educaretur* ⁴⁹.

Suarez dit aussi que « ce mariage était immédiatement ordonné à l'incarnation du Verbe » ⁵⁰.

Ces deux textes nous suffiront. Mais avant de nous en servir pour étayer notre thèse, il est bon de rappeler quelques principes qui nous permettront d'avancer avec une sûreté complète dans un sujet si difficile.

Tout ce qui est contingent, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas Dieu, est de sa nature propre *néant*, néant d'être, néant de potentialité à l'être, d'aptitude quelconque à *sortir du non-être*, sous n'importe quelle forme.

Par l'acte créateur, Dieu donne à la créature tout ce qui la constitue telle: être par participation et conditions propres à cet être. Précisons: des mains du Créateur, l'homme reçoit l'être dans la nature humaine. Celle-ci devient son principe de vie, le principe de tous ses actes, le centre de ses activités. La personne en laquelle cette nature est individualisée est le centre non pas des activités, mais d'attribution des activités de la nature. C'est elle qui agit suivant les potentialités de la nature humaine. Celle-ci est essentiellement une, la même pour tous les hommes. Sans changer, sans s'épuiser en rien, elle s'individualisera à l'infini en autant de personnes qu'il plaira au Créateur d'en tirer du néant. Mais toujours elle restera, ainsi que toutes les personnes qui en seront revêtues, dans la subordination essentielle et absolue de créature — néant, de soi — à l'égard du Dieu créateur.

Une des lois primordiales et essentielles de la nature humaine, dans l'ordre de sa subordination irrésistible au Créateur, c'est qu'elle doit se

⁴⁹ *In Sent.*, lib. IV, dist. 30, q. 2, a. 2 ad 4.

⁵⁰ Suarez, *Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomæ*, q. 29, a. 2, dist. 7, sectio I, n. 9; cf. Suarez, *Opera omnia*, t. 19, p. 117, ed. Vivès.

transmettre par génération, dans le mariage, par l'activité conjointe d'un double principe générateur, l'homme et la femme.

Remarquons que, dans la génération, c'est la nature qui se transmet, et que dans cette transmission naît un nouvel être, dans les conditions de la même nature, *in similitudinem naturæ* ⁵¹.

Si le Verbe assumait une nouvelle personne, il assumerait du même coup un nouveau centre d'attribution distinct de sa propre personne éternelle: ce qui répugne absolument. Seule la nature humaine est susceptible d'être assumée par un centre d'attribution.

Voici donc le problème à résoudre dans la réalisation du mystère de l'Incarnation.

1. Le Verbe veut se faire homme, donc revêtir la nature humaine.

2. Pour qu'il soit effectivement le centre d'attribution de cette nature, il faut que le Verbe l'assume à sa personne préexistante, dans une attribution exclusive de toute autre personne.

3. Afin d'être *perfectus homo*, comme il convient, le Verbe doit prendre cette nature non seulement dans sa plénitude de perfection individuelle, mais dans sa plénitude de nature et dans sa plénitude de perfection comme nature humaine, avec ses lois constitutives.

4. Or une loi essentielle de la nature humaine est qu'elle ne se transmette que dans le mariage, par le moyen d'un double principe générateur: l'homme et la femme.

5. Mais le Verbe ne peut assumer la nature humaine que comme « Fils de Dieu », seul titre qui lui est personnel, qui le distingue des deux autres personnes de la Trinité, qui le constitue centre personnel de ses opérations comme Fils.

6. Ajoutons que, la filiation étant une relation de fils à père, si le Verbe, comme Dieu, existe dans l'unité indivisible de la nature divine, il n'existe comme Fils que dans sa relation d'origine éternelle.

⁵¹ *Sum. theol.*, 1^a, q. 27, a. 2, c.

7. Si donc la nature humaine doit être assumée par le Verbe, Fils de Dieu, il faudra qu'elle le soit à cet ordre d'origine éternelle, au sein de Dieu, relation qui constitue le Verbe « Fils de Dieu ».

8. D'autre part, la loi fondamentale de la nature humaine est qu'elle ne peut pas être transmise si ce n'est par génération, en fonction du double et indivisible principe générateur que sont les époux, et le terme de cette génération ne peut être qu'une personne humaine, une simple créature.

9. Il est évident que, dans ces conditions, le double principe générateur humain ne peut absolument pas, par ses propres forces naturelles, s'élever à la hauteur du Fils de Dieu comme terme de sa fécondation.

10. Mais rien n'est impossible à Dieu. Le Verbe, personne éternelle, ne peut pas s'abaisser, comme Dieu, au niveau de la créature. Rien ne s'oppose, au contraire, à ce qu'il élève une nature au niveau qui lui plaît, jusqu'à lui-même, jusqu'à sa propre personne. C'est ce qu'il accomplira pour réaliser le mystère de l'Incarnation. En assumant la nature humaine, il le fera dans toute la perfection de sa nature et de ses lois, par attraction irrésistible jusqu'à sa personne. Et comme la nature humaine ne peut être transmise que dans le mariage, il élèvera le mariage lui-même, tel que contenu dans la nature humaine—donc: mariage, fécondité, famille,—transcendamment à la distinction et à la causalité des sexes, jusqu'à la relation de sa filiation divine. Si nous voulons préciser, nous dirons que, en élevant le mariage, il l'élèvera avec ses éléments constitutifs, avec toutes ses lois : nature humaine à assumer dans sa plénitude, double principe générateur et fécondité de ce double principe.

C'est dans le sens des explications données ci-dessus que trouve toute sa force le texte de saint Thomas: *Hoc matrimonium fuit ad hoc ordinatum specialiter quod proles illa susciperetur in eo, et educaretur*⁵². C'est dire que s'il est de la nature du mariage d'être ordonné à la naissance d'une nouvelle créature humaine, le mariage de Joseph et de Marie, par une disposition divine spéciale, a été préordonné, voulu et préparé par Dieu pour la naissance de Jésus, Verbe incarné, Dieu-homme. Par

⁵² *In Sent.*, lib. IV, dist. 30, q. 2, a. 2 ad 4.

une grâce unique, la fécondité conjointe de Joseph et de Marie a été élevée à l'ordre de l'union hypostatique et au Verbe incarné comme terme et fruit préexistant de leur mariage.

B. COMMENT SE RÉALISE LA DÉFINITION DE LA GÉNÉRATION.

Voyons comment s'applique à la paternité de saint Joseph la définition de la génération: *origo viventis a vivente, principio conjuncto, in similitudinem naturæ*.

De toute génération résulte un nouvel être vivant, distinct de son principe. Par elle une nature déterminée est transmise à un sujet, qui vient ainsi à l'existence. La transmission de la nature doit se faire sans hiatus dans le passage du sujet générateur au sujet engendré: *principio conjuncto*.

Cette transmission de nature est essentielle à la génération. En Dieu, la génération se fait *ad intra*. De toute éternité, le Père engendre le Verbe dans l'unité essentielle de sa nature. Le Fils, personne engendrée, vit de la vie du Père: il y a unité substantielle, parfaite identité de nature.

Au contraire, dans toute génération humaine, la nature reste une, sans doute, mais elle s'individualise dans un sujet complètement distinct, un sujet nouveau qui vit absolument de sa vie propre.

Bien que le titre de « père » revienne à Dieu éminemment comme principe de tout être, de toute vie, la Genèse n'affirme pas que Dieu a engendré Adam, mais qu'il l'a créé⁵³. Il lui a donné, en effet, une nature essentiellement distincte de la sienne.

On dit cependant que, par la grâce, Dieu nous engendre dans le Christ parce que, dans le Christ, son premier-né, et par lui, il nous fait participer à sa nature divine au point que nous devenons vraiment ses enfants: *Filii Dei nominemur et simus*⁵⁴.

Nous avons à considérer ici le mode de génération humaine suivant la loi ordinaire du Créateur. Voici ce qu'implique cette loi.

1. C'est dans le sein de la femme que s'opère la génération.

⁵³ Gen., 1, 27.

⁵⁴ I Joan., 3, 1.

2. La femme fournit la cellule humaine par le moyen de laquelle, comme cause matérielle efficiente, naît tout homme nouveau dans la descendance d'Adam.

3. D'elle-même, cette cellule est inapte à la génération.

4. Elle ne peut, normalement, être fécondée que par la coopération des époux dans l'exercice des fonctions respectives qui les unissent à cette fin, *in carne una*.

5. Dans cette union, si toutes les conditions, matériellement requises pour la fécondation, se trouvent réalisées, la cellule fécondée appelle infailliblement, de la part de Dieu, la création d'une âme nouvelle pour animer le corps nouveau et le faire vivre en une personne nouvelle, individuellement distincte du double principe générateur.

6. L'enfant vivra encore de la vie matérielle de sa mère, jusqu'à ce que, la formation du corps et des sens étant achevée, il soit projeté au dehors. Un homme nouveau sera né suivant le processus ordinaire de la génération.

Qu'une des causes, matérielles ou actives, soit déficiente sous quelque rapport essentiel, et il y aura stérilité. À moins que la cause première, dérogeant à ses lois, et par une grâce spéciale gratuite, ne supplée à l'insuffisance de la cause seconde. La stérilité sera alors fécondée, comme il arriva pour la naissance de saint Jean-Baptiste.

À côté de la stérilité naturelle, provenant de la déficience des principes générateurs, il y a la stérilité volontaire dans la virginité conjointe et librement consentie des époux en vue d'un bien supérieur.

Que cette stérilité virginale n'échappe pas à la domination de la toute-puissance divine, en vue même de la fécondation, l'ange Gabriel en donne comme preuve à Marie la conception de Jean-Baptiste dans le sein de sa cousine Elizabeth, dont la stérilité physique — *erat sterilis* ⁵⁵ — était de notoriété publique. Marie avait objecté sa virginité. *Non erit impossibile omne verbum apud Deum* ⁵⁶, reprend l'ange. Pas plus que la stérilité naturelle, la virginité ne résistera à l'action divine. Et

⁵⁵ *Luc.*, 1, 36.

⁵⁶ *Luc.*, 1, 37.

l'Evangile rappelle, à ce sujet, la prédiction qui avait été faite par les prophètes d'une telle merveille: *Ecce virgo in utero habebit, et pariet filium* ⁵⁷.

Il n'y a pas de doute que, dans un cas de virginité, Dieu pourrait, comme dans la stérilité d'Elizabeth, intervenir simplement pour suppléer la déficience volontaire des époux; fécondation et génération aboutiraient cependant naturellement à une personne humaine. Le miracle serait plus grand, mais la nature humaine transmise resterait dans l'ordre qui assure la multiplication des enfants d'Adam.

Dans le mystère qui nous occupe, il ne s'agit plus de stérilité naturelle, mais d'une virginité conjointement vouée à Dieu dans le mariage. D'autre part, l'intervention divine n'a plus seulement pour but la transmission de la nature humaine à une nouvelle personne humaine. Le terme de la transmission est une personne préexistante, la personne même du Fils unique de Dieu. Son Père lui a demandé de s'incarner et de se faire homme. Le Fils a répondu: *Ecce venio ut faciam voluntatem tuam* ⁵⁸.

Il répugnait essentiellement à la sainteté du Verbe qu'il assumât, dans l'Incarnation, la nature humaine corrompue par le péché. Lui, Fils de Dieu, le Saint des saints, ne pouvait pas faire sienne cette chair de péché dans laquelle tous les enfants d'Adam naissent *filiis iræ* ⁵⁹.

Cependant, pour devenir vraiment le « Fils de l'Homme » ⁶⁰, le Fils d'Adam, le Fils de Dieu doit lui aussi recevoir, *par transmission*, la nature humaine d'Adam. Mais rien n'est impossible à Dieu. La nature que recevra le Verbe sera préalablement régénérée dans l'Immaculée Conception de sa future Mère. Cette nature aura ainsi retrouvé en Marie, au moment même de sa conception, toute la splendeur de sa première pureté, telle qu'elle sortit des mains du Créateur.

Voilà, dans la génération du Verbe incarné, une *première exception* à l'ordre de la nature: la chair que va prendre le Fils de Dieu a été régénérée dans la plénitude de sa pureté originelle par l'Immaculée Conception de la Mère.

⁵⁷ *Is.*, 7, 14; *Matt.*, 1, 23.

⁵⁸ *Heb.*, 10, 9.

⁵⁹ *Ephes.*, 2, 3.

⁶⁰ *Matt.*, 18, 11.

Une *seconde exception*, qu'il nous faut noter, c'est que cette chair immaculée, qui doit être transmise au Christ pour devenir sa propre chair, doit rester immaculée jusqu'au moment précis, jusque dans l'acte même de la transmission, c'est-à-dire rester vierge de tout contact étranger: *Ecce Virgo concipiet* ⁶¹.

Troisièmement, cette virginité a dû se prolonger dans le mariage. C'est dans le mariage, en effet, que doit se faire, pour être légitime, la transmission de la nature, et Dieu n'a pas voulu soustraire l'incarnation du Verbe à cette loi. *Missus est angelus Gabriel a Deo. . . ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph* ⁶².

Une *dernière exception* interdit de chercher dans cette génération aucune activité physique de la part des « parents du Christ ». Il s'agit d'une génération d'un mode spécial, en dehors des voies ordinaires de la nature. Tout contact physique doit être formellement exclu: *non ex sanguinibus*. Aussi, tout mouvement de la chair: *neque ex voluntate carnis*. Le fruit même de cette conception est en dehors de l'atteinte de toute volonté humaine: *neque ex voluntate viri* ⁶³. Les conditions requises par saint Jean pour la naissance des enfants adoptifs de Dieu ne doivent-elles pas, en effet, et à plus juste titre, être exigées pour la naissance du « premier-né » ⁶⁴ des enfants de Dieu, de celui qui est, par essence et en plénitude, ce que ses « frères » sont par communication de nature, de celui dont l'ange a dit: *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* ⁶⁵ »

C'est donc en vertu de leur vœu de virginité que les époux ne peuvent pas réaliser ici l'union physique nécessaire — *in carne una*, — suivant la loi ordinaire du mariage, à la fécondation du germe humain, fécondation qui seule peut déclencher la transmission de la nature humaine à un être nouveau.

Il n'en reste pas moins vrai qu'existe entre Joseph et Marie une union véritable et indissoluble — union de volonté pour le mariage et la virginité, — union toute spirituelle qui se concrétise, se matérialise, en quelque sorte, dans cette *carne una* qu'est le germe humain resté vierge

⁶¹ *Matt.*, 1, 23.

⁶² *Luc.*, 1, 26.

⁶³ *Joan.*, 1, 13.

⁶⁴ *Rom.*, 8, 29.

⁶⁵ *Luc.*, 1, 35.

dans le sein de Marie. En vertu de cette union de volonté, ce germe est la propriété conjointe et exclusive des époux en vue de la génération. Sans doute, cette union toute spirituelle est inapte à remplacer l'union physique dans le travail de fécondation. Et c'est bien le sens de l'objection que fait Marie à la proposition de l'ange Gabriel: *Virum non cognosco* ⁶⁶. C'est en effet de son époux qu'elle parle. Qu'à cela ne tienne! La virginité qui est mise en avant, loin d'être un obstacle à la génération proposée, a été précisément voulue par Dieu de toute éternité et ordonnée par lui à cette fin même. *Ecce Virgo in utero habebit et pariet filium*, dira l'envoyé céleste ⁶⁷. Le Saint-Esprit descendra en Marie. La toute-puissance de la cause première suppléera, dans la fécondation du germe, l'impuissance de la cause seconde à transmettre la nature. L'ange ajoute: *Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum* ⁶⁸.

Il est cependant d'une importance capitale de préciser que la caractéristique de cette génération ne sera pas le fait de la fécondation merveilleuse, qui aurait pu aboutir à la naissance d'une personne extraordinaire, mais purement humaine; elle sera dans l'assomption de la nature humaine à la personnalité préexistante du Verbe. Et comme cette nature est assumée selon toute sa perfection dans sa plénitude de nature humaine, dans sa plénitude de subordination de créature au Créateur, il s'ensuit que le mariage, la virginité, la fécondité, etc. — parties constituantes de ce mariage, — sont élevés à être principe générateur selon la même plénitude ou perfection de nature.

Par tout ce que nous venons de dire, il est facile de constater comment se retrouvent, dans la génération humaine du Verbe, tous les éléments essentiels compris dans la définition de la génération: *origo viventis a vivente, principio conjuncto, in similitudinem naturæ*.

1. C'est bien la nature humaine qui est transmise.

2. La transmission se fait par le véhicule ordinaire d'un germe humain vivant.

⁶⁶ *Luc.*, 1, 34.

⁶⁷ *Is.*, 7, 14; *Matt.*, 1, 23.

⁶⁸ *Luc.*, 1, 37.

3. Elle se fait sans hiatus — donc, *principio conjuncto* — et dans la plénitude de nature, d'un double principe générateur conjoint à son terme, qui est le Christ, dans le germe de transmission.

4. Sans doute, le terme de la génération n'est pas une personne humaine, simple créature: c'est la personne divine même du Verbe qui assume la nature transmise.

5. Mais n'oublions pas que c'est la nature, et non la personne, qui groupe les êtres suivant leur espèce.

6. C'est donc avec raison que le Christ, terme de cette génération, est appelé « nouvel Adam »; du premier Adam, créé dans la vérité de la nature humaine, le Christ a effectivement reçu, par générations successives et sans hiatus, cette même nature humaine rendue dans l'Immaculée Conception à sa perfection première, que lui avait fait perdre le péché.

Dans le mystère de l'Incarnation, il y a donc eu véritable génération. C'est à bon droit que l'Évangile appelle Joseph et Marie « parents de Jésus ». Le Sauveur en a reçu la nature humaine, dans sa plénitude de vie, comme les autres enfants la tiennent de leurs parents. La seule différence est que les enfants ordinaires la reçoivent *par descendance* des parents à eux; Jésus l'a reçue *par assumption* de ses parents à lui-même.

On objectera que saint Joseph, à l'encontre de sa bienheureuse épouse, n'ayant pas été consulté au moment même de l'Incarnation, n'y a joué qu'un rôle inconscient et ne pourrait, de ce fait, avoir acquis aucun droit réel à une véritable paternité.

Il est facile de répondre, et avec raison, que le mariage virginal de Joseph et de Marie n'en était pas moins préordonné, dans ses éléments constitutifs, donc *dans l'acte libre de leur volonté* contractant mariage et vouant la virginité conjugale, à *la réalisation de l'Incarnation*. Ici comme dans toute l'économie de la création se réalise *infailliblement* la parole de la Sagesse, en parlant de Dieu: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* ⁶⁹.

⁶⁹ Sap., 8, 1.

Sans doute, Marie et Joseph, en consacrant à Dieu leur virginité dans le mariage, ne prévoyaient pas qu'ils se préparaient ainsi à recevoir la plus sublime des grâces. Mais dès lors, leur unique volonté à tous les deux n'avait d'autre ambition que la pleine réalisation en eux des vœux divins. Tout ignorant qu'ils fussent de la nature et de l'étendue de ces vœux, en renonçant à leur droit d'engendrer selon les lois de la nature, ils laissaient à Dieu le champ pleinement libre à toutes ses activités en vue de l'Incarnation. Le germe dont Dieu avait précisément besoin pour revêtir son Fils de chair humaine, Dieu le trouvait ainsi à sa libre disposition dans le mariage, et consacré par vœu à son souverain domaine. Encore une fois, Marie et Joseph étaient loin de soupçonner les conséquences surnaturelles de leur mariage et du vœu qu'ils avaient conjointement émis sous l'inspiration du Saint-Esprit. Ils n'en voulaient pas moins implicitement toutes ses conséquences suivant la préordination divine. Implicitement ils voulaient donc l'incarnation du Verbe dans cette chair qu'ils vouaient à toutes les opérations de l'Esprit divin. Le *fiat* de Marie ne fit qu'exprimer les sentiments communs des deux époux.

C'est Eve qui, la première, avait péché. Elle présenta le fruit défendu, le fruit de mort, à Adam qui l'accepta. Ainsi fut consommée la prévarication de nos premiers parents. C'est par Marie que Joseph recevra le fruit de vie.

Avant d'aller plus loin, nous croyons bon de placer ici quelques notes que nous ne pourrions pas développer sans sortir des limites du cadre assigné à ce travail. Ces notes sont pourtant nécessaires pour mettre en plein relief la place et le rôle qui reviennent à saint Joseph, conjointement avec sa très sainte épouse, dans le mystère de l'Incarnation, en vertu même de son mariage virginal et suivant les explications données plus haut. Nous les livrons tout simplement à la méditation de nos lecteurs.

Dans le mariage spécialement ordonné à cette fin par le Créateur et qui se trouve, de ce fait, dans une subordination spéciale, parfaite et absolue au Créateur, le Verbe, en se faisant chair, assume, par attraction, la nature humaine dans la plénitude de sa perfection universelle, plénitude aussi de transcendance universelle sur tous les individus qui, revêtus de cette même chair humaine, forment le genre humain.

Les « parents du Christ », en vertu de l'assomption de leur mariage lui-même impliqué dans l'assomption de la plénitude de la nature humaine, appartiennent donc à l'ordre de cette plénitude de nature et de transcendance, comme principe générateur conjoint, mais toujours par élévation préalable à cette fonction surnaturelle.

Voici ce qu'on peut conclure de là.

1. Dans le Christ, l'universalité de la nature humaine, le genre humain tout entier, se retrouve dans une plénitude de subordination de la créature à Dieu, créateur. Les « parents du Christ » appartiennent à l'ordre de cette plénitude de subordination universelle dans le Christ, comme coprincipes générateurs, non par mode de causalité ou d'aptitude quelconque, mais, comme toujours dans ce mystère, par attraction supérieure infailliblement efficace.

2. Le *fiat* de Marie non seulement renferme, dans la plénitude de sa réalité, l'expression de la volonté, indissolublement conjointe par préordination divine, de saint Joseph dans toute acte de génération au sein de son mariage, mais encore il fait écho à la volonté, encore inconsciente, du genre humain tout entier, suivant l'enseignement de saint Thomas, reproduit par Léon XIII dans son encyclique *Octobri mense*, du 22 septembre 1891: *Ad divina consilia decet magna cum religione intueri. Filius Dei æternus, quum ad hominis redemptionem et decus, hominis naturam vellet suscipere eaque re mysticum quoddam cum universo humano genere initurus esset connubium, non id ante perfecit quam liberrima consensio accessisset designatæ Matris, quæ ipsius generis humani personam quodammodo agebat, ad eam illustrem verissimamque Aquinatis sententiam: « per annuntiationem expectebatur consensus Virginis, loco totius humanæ naturæ » (III, q. XXX, a. 1).*

3. Cette plénitude de nature humaine étant communiquée au Verbe, terme de la génération, non par voie de causalité quelconque, mais par attraction dans une subordination adéquate et parfaite du principe générateur conjoint, on doit dire que les « parents du Christ », Marie et Joseph, engendrent conjointement le Verbe selon toutes les formalités ou modalités qu'implique l'union hypostatique: Christ-Roi, Prophète, Législateur, Souverain Prêtre, etc.

4. La nature humaine assumée par le Christ dans sa plénitude de nature et d'universalité devient, dans le même Christ, comme un centre universel — *Cor Jesu, centrum omnium cordium*⁷⁰ — d'attraction, d'élévation à l'ordre de la filiation divine. Du fait même, les « parents du Christ » deviennent, toujours en dehors de toute causalité et de toute potentialité personnelle, mais par attraction infiniment efficace, les « parents » du Christ total, du Christ mystique; ils sont *réellement et conjointement le père et la mère de tous les enfants adoptifs de Dieu*, les chefs indiscutables de toute la famille humaine du Christ auxquels le Christ lui-même se croira obligé d'obéir et auxquels il sera soumis durant toute sa vie, suivant le témoignage de saint Luc. Joseph et Marie sont placés du même coup et au même titre dans la plénitude de l'ordre de la médiation du Christ, avec fonction de subordonner, comme père et mère, tous les membres de cette famille humaine du Christ à sa médiation universelle.

C. RÔLE DU SAINT-ESPRIT.

Il s'agit d'une génération humaine. Le terme, il est vrai, est une personne éternellement préexistante. Mais le principe générateur ne peut être qu'un principe revêtu lui-même de la nature humaine.

Or Dieu le Père ne peut engendrer le Fils que dans la nature divine. Dire qu'il l'engendre aussi dans la nature humaine, ce serait affirmer qu'il l'engendre en dehors de la nature divine.

D'autre part, le Verbe, terme lui-même de la génération, est, comme terme, en opposition d'origine avec le principe générateur humain. En plus, entre le terme de sa génération humaine, qui est sa personne éternelle, et le principe de cette génération, qui ne peut être qu'un principe humain, il y a toute la distance qui existe entre la créature et le Créateur: une distance infinie.

Une intervention est donc nécessaire pour élever le principe générateur humain au niveau du terme engendré éternellement. Il est évident que le principe de cette intervention doit être lui-même au niveau du terme engendré. Il ne peut donc s'agir ici que de Dieu. Bien que la Trinité tout entière soit l'auteur de ce chef-d'œuvre — car il est ici question

⁷⁰ *Litaniæ de Sacro Corde Jesu.*

d'une opération *ad extra*, — on l'attribue à une Personne divine en particulier, en vertu d'une manière de parler très légitime que l'on appelle *appropriation*.

L'Incarnation étant la plus grande manifestation de l'amour de Dieu pour nous, on attribue cette œuvre au Saint-Esprit, qui est l'Amour du Père et du Fils.

Conséquemment, tous les mystères impliqués dans cette subordination au Verbe, dans l'union hypostatique (immaculée conception, prédestination de saint Joseph, mariage, affection conjugale, sainte Famille, fécondité, conception virginale, etc.), sont en fonction du Saint-Esprit.

On constate, par ce que nous venons de dire, que la sainte Trinité, par le Fils, est le centre du mystère de l'Incarnation et de tout ce qu'il contient. L'ensemble de ces mystères constitue la double mission du Fils de Dieu et du Saint-Esprit.

Si maintenant nous voulons considérer la mission du Saint-Esprit dans les limites de la conception même du Verbe, nous n'avons qu'à nous rappeler les paroles de l'ange: *Spiritus Sanctus superveniet in te* ⁷¹. A ces paroles fait écho le *conceptit de Spiritu Sancto* du credo, affirmant l'élévation de la fécondité maternelle par l'action mystérieuse du Saint-Esprit au niveau de la personne du Verbe conçu; le résultat suivra tel qu'annoncé par l'ange: *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* ⁷².

Bien qu'il ne soit fait mention ici que de la fécondité de Marie, nous ne devons pas perdre de vue que, en Marie, c'est la fécondité même de la nature, en tant que nature parfaite, qui a été élevée à l'ordre de l'union hypostatique. Or, dans la nature, en tant que nature parfaite, et dans ses lois les plus fondamentales, le principe maternel est indissolublement un avec le principe paternel, comme du reste le mariage lui-même et la famille.

C'est dans ce sens que se trouve la pleine explication du texte de saint Augustin: « Joseph était juste, dit saint Matthieu, juste était le mari, juste était l'épouse. Le Saint-Esprit se reposant sur la justice de l'un et de l'autre leur a *donné* [grâce exceptionnelle] un fils à tous les

⁷¹ *Luc.*, 1, 35.

⁷² *Luc.*, 1, 35.

deux. Seulement il a opéré [*Spiritus Sanctus superveniet in te*] dans le sexe destiné à l'enfantement ce qui devait naître aussi pour l'époux ⁷³. »

Concluons.

1. Saint Joseph, suivant l'expression du cardinal Gotti, est vraiment et théologiquement « père de Jésus » ⁷⁴, *père vierge de Jésus*.

2. Il l'est par une grâce exceptionnelle et unique qui l'a élevé à cette dignité conjointement avec Marie.

3. Il l'est par l'opération du Saint-Esprit dans le sein de son épouse, la Vierge immaculée.

† Gabriel BREYNAT, o. m. i.,

évêque titulaire d'Adramyte,
vicaire apostolique du Mackenzie.

⁷³ S. Augustin, *Sermo LI: De Concordia Evangelistarum Matthæi et Lucæ in generationibus Domini*, c. XX; cf. ML, t. 38, col. 351.

⁷⁴ Gotti, *De Ver. Rel.*, t. 4, p. I, c. 4.

Le droit civil de la province de Québec et le droit naturel

TEL QU'EXPOSÉ PAR SAINT THOMAS ¹

Pour indiquer les rapports que l'on découvre entre le droit civil de la province de Québec et le droit naturel tel qu'exposé par saint Thomas —ce qui est le sujet que je me propose de traiter,—il est nécessaire de commencer par nous entendre sur l'exacte conception que nous nous faisons du droit.

Et, dès l'abord, il convient de poser deux principes: le premier, c'est que le droit est fait pour l'homme, et le second est que, par sa nature, l'homme est fait pour vivre en société.

La démonstration de ces principes est du ressort de la philosophie, plutôt qu'elle n'entre dans le cadre d'une étude qui doit se borner à la comparaison entre le droit naturel et le droit positif d'un pays particulier. Je ne croirai donc pas trop présomptueux de prendre pour acquis que ces deux prémisses sont admises et que nous pouvons les adopter comme point de départ.

Envisagée de cette façon, la fonction primordiale du droit est donc d'ordonner l'homme vers son bien et de le régler dans ses relations avec la société dans laquelle il est appelé à vivre par suite de l'essence même de sa nature.

Or, il est un autre principe que, pour les fins de cette étude, nous pouvons également accepter sans discussion: c'est que l'organisme social a besoin d'une autorité qui le dirige et qui le commande. Le droit sera donc la direction que l'homme doit suivre dans ses rapports avec l'autorité et dans ses rapports avec ses semblables. Cette direction vient à

¹ Conférence lue à la session d'octobre 1937, de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin.

l'homme en premier lieu de l'autorité divine et, en second lieu, de l'autorité humaine qui préside à la société particulière dont il est membre. La première est inculquée dans l'âme même de l'homme et dans sa conscience. Elle est immuable et universelle. La seconde est exprimée dans la loi. Elle varie suivant les pays et la conception que l'autorité humaine se fait de la société, surtout parce qu'elle cherche à s'adapter aux conditions de temps, de lieu, de circonstances pratiques, à la mentalité des nations et à la forme des régimes. De là ces deux grandes divisions du droit: le droit naturel et le droit positif.

D'une façon générale, dans un sens large et étendu, nous aurions donc les définitions suivantes:

le droit naturel serait l'ensemble des règles morales reconnues par l'homme de tout temps et en tous lieux, préceptes innés que sa raison découvre dans son for intérieur et dont sa conscience lui fait sentir la nécessité pour atteindre le bien et la vertu;

le droit positif serait l'ensemble des lois édictées par l'autorité humaine dans le but de régler les rapports des hommes entre eux dans la société à laquelle elle préside et d'en assurer l'obéissance et l'exécution au moyen de sanctions efficaces.

Mais ce dont nous avons l'intention de nous occuper aujourd'hui, c'est le droit naturel tel que l'a envisagé saint Thomas et le droit positif tel que l'a exprimé le législateur de Québec. C'est de ce double point de vue seulement, et dans ce sens restreint, que nous entendons aborder un sujet encore très ample, même s'il reste ainsi limité, et qui, d'autre part, serait trop vaste s'il fallait avoir la présomption de le considérer sous tous ses aspects.

Le fondement du droit naturel, selon saint Thomas, c'est la justice.

Etymologiquement, le mot *jus* des Romains est allié à *justum*, le juste. Saint Augustin avait écrit: *Jus enim est quod justum est*. Pour saint Thomas, le droit est l'objet de la justice; et ce qui est fait selon le droit se fait justement.

Partant de l'idée, que nous avons posée comme principe, que la fonction du droit est d'ordonner l'homme vers son bien et que la tendance naturelle de l'homme est de vivre en société, le bien dont il s'agit

est le bien d'un homme vivant en société, un bien qui, en quelque sorte, se confond avec celui de la société, un bien qui a d'autant plus de chances d'être parfait qu'il se rapproche davantage du bien de la société et, par conséquent, du bien commun.

L'existence du bien commun est assurée et garantie par l'ordre, dont on a dit, d'une façon excellente, qu'il « réside en secret au fond de toutes choses » (Révérend Père Louis Lachance, *Le Concept de Droit selon Aristote et saint Thomas*, p. 162). Saint Thomas a bien vu que « la constitution essentielle de l'Univers n'est pas autre chose que l'ordre ». Et déjà, avant lui, saint Augustin avait écrit que le bien est « la tranquillité de l'ordre ».

Le bien commun réclame l'existence de l'ordre dans la société. Pour sauvegarder l'ordre, le droit, dont c'est la fonction, doit s'appuyer sur la justice. Celle-ci est essentiellement liée à l'ordre et saint Thomas se plaît à les associer l'une à l'autre.

Or, l'ordre, fondé sur la justice, veut l'égalité. Et le droit, objet de la justice, ayant pour but l'instauration et le maintien de l'ordre, a pour fonction propre d'établir l'égalité. Il s'agit, bien entendu, d'une égalité morale. C'est cette égalité que le bien commun requiert et que la raison préconise; c'est elle que le droit a pour fin d'introduire dans les relations d'homme à homme et dans les rapports de l'homme avec la société.

En théorie, l'homme est un être libre. La liberté est l'un de ses plus précieux apanages. En théorie, il doit avoir l'exercice de sa liberté, il doit pouvoir donner cours à l'affirmation de sa volonté; il doit avoir le champ ouvert au développement de son initiative. Mais ce qui est vrai d'un homme est vrai de tous les hommes. L'homme est destiné à vivre en société. Il en résulte que les libertés et les initiatives individuelles s'affrontent. Le bien commun veut qu'elles se concilient; et c'est là qu'interviennent les préceptes du droit naturel pour prévoir les heurts inévitables, pour faire sentir que les prérogatives de chacun ne sauraient être exercées jusqu'à l'absolu, qu'il y a une limite jusqu'où l'homme ne peut aller dans l'exercice de ses droits sans enfreindre ceux de son semblable, et qu'il faut donc que les exigences individuelles s'arrêtent à un certain degré, en assurant la prédominance du bien commun et de l'ordre, au

moyen des concessions mutuelles et réciproques des individus, suivant les inspirations supérieures de la justice. C'est là un principe que l'on a l'habitude d'exprimer comme suit en langage courant : l'intérêt privé doit céder devant l'intérêt public. Et, dans ce sens, l'intérêt public n'est pas autre chose que le bien commun auquel doit tendre tout individu, auquel il doit sacrifier de la plénitude de son droit tout ce qui est nécessaire pour en assurer le maintien, parce que le bien commun est supérieur au bien privé, parce que le bien commun, c'est véritablement le but de chaque individu, et parce que, en définitive, la fin de l'homme, c'est d'ordonner ses actes vers le bien.

Et, de la façon dont nous l'entendons, le bien commun s'assimile ici au Bien suprême.

Il résulte de ce que nous avons dit jusqu'ici que le droit naturel ou la loi naturelle — saint Thomas se servait indifféremment de l'une ou de l'autre expression — renferme les principes fondamentaux de la conduite humaine; il comprend les premiers principes de l'action de l'homme; et c'est par là, parce qu'il tient à ce qu'il y a en l'homme de plus essentiel, que le droit naturel se rattache à la morale générale. « La science du droit, dit Valensin (*Traité de droit naturel*, 1922, p. 8), est la science des principes généraux qui déterminent la moralité des actes humains et qui montrent à la volonté ce qu'elle a le pouvoir d'exiger et le devoir de faire pour observer la justice, objet du droit. »

Le droit naturel appartient essentiellement à la morale. En fait, non seulement il lui appartient, mais il lui fournit ses premiers principes. L'homme est guidé par sa raison et par son intelligence. La morale dirige cette raison et cette intelligence dans la voie du bien et, par conséquent, dans la voie du bien commun. Il est impossible, en parlant de droit naturel, de faire abstraction de la morale. Et c'est pourquoi confronter le droit positif avec le droit naturel — en particulier : confronter le droit positif de Québec dans ses rapports avec le droit naturel, — c'est se demander jusqu'à quel point la règle morale a été introduite dans la législation qui a imposé les règles juridiques.

L'un des préparateurs du Code civil français, Bigot-Préameneu, disait que, pour régler les rapports entre les hommes, « il n'est besoin... que de se conformer aux principes qui sont dans le cœur de tous les hom-

mes. C'est là, c'est dans l'équité, c'est dans la conscience que les Romains ont trouvé ce corps de doctrine qui rendra immortelle leur législation. »

Il ajoutait: « Il suffit de dissiper la plupart des nuages dont l'équité se trouve enveloppée » et de rassembler « tout ce que le morale et la philosophie ont de plus sublime et de plus sacré ».

De son côté, M. François Gény (*Science et technique en droit privé positif*, vol. 2, p. 10) a écrit:

« Sous quelque étiquette qu'on le veuille présenter ou décrire, c'est toujours, au fond, l'éternel problème du droit naturel qui bon gré mal gré s'offre à nos investigations quand nous voulons connaître d'après les seules données du monde et de la vie (représentant la nature prise dans son ensemble) les règles de conduite extérieure qui s'imposent à l'homme vivant en société. »

Et M. Ripert (*La règle morale dans les obligations civiles*, 2^e édition, p. 11) :

« Il n'y a, en réalité, entre la règle morale et la règle juridique aucune différence de domaine, de nature et de but. Il ne peut y en avoir, car le droit doit réaliser la justice et l'idée du juste est une idée morale. »

L'on peut donc affirmer que le droit positif sera d'autant plus près de la perfection que les règles juridiques qu'il commande seront la traduction des préceptes du droit naturel. Et je ne crois pas m'abuser en imaginant que cette affirmation serait approuvée par saint Thomas.

Du droit positif, saint Thomas nous a donné la définition suivante: « La loi n'est pas autre chose qu'une ordonnance de raison faite et promulguée en vue du bien commun par celui qui préside aux destinées de la communauté » (I-II, q. 90, a. 4). De cette définition l'on peut rapprocher peut-être, pour la compléter, cet autre passage de saint Thomas (*De reg. princ.*, 1, I, c. 15) : « Il faut que, par ses lois et ses décrets, par les châtiments et les récompenses qu'il établit, le roi détourne ses sujets de l'iniquité et les pousse à des œuvres conformes à la vertu . . . »

Il faut évidemment s'entendre. Entre le droit naturel et le droit positif, il existe des différences de caractère et de fonction. Le Révérend Père Lachance (ouvrage cité, p. 169) le fait fort bien remarquer. La loi positive s'adresse à la communauté civile; la loi naturelle, à la communauté humaine. Et il fait voir (p. 266) comme saint Thomas a

soin, en plusieurs endroits, de distinguer clairement « le droit strict de celui qui est l'objet de l'équité, de la bienveillance, de la charité, de la convenance, du désir de la plus grande perfection ».

Monsieur Mignault (*Droit Civil Canadien*, vol. 1, p. 4), après avoir écrit : « Le droit naturel se confond avec la morale. Le droit positif, au contraire, s'en sépare sous plusieurs rapports », poursuit ainsi la comparaison entre ces deux grandes divisions du droit :

1° La morale engendre des *devoirs*; le droit positif, des *obligations*. Le *devoir* est une nécessité morale de faire tel acte ou de s'en abstenir, mais qui n'a de sanction que dans la conscience. L'*obligation* est une nécessité morale reconnue et sanctionnée par le législateur, qui, pour la faire respecter, met à la disposition de celui qui le réclame des moyens matériels de coercition.

2° Les lois de la morale sont obligatoires, indépendamment de toute promulgation, car la raison seule les révèle. Les lois positives, pouvant rester ignorées, ne deviennent, au contraire, obligatoires que par la promulgation qui les fait connaître.

3° Les lois que la morale enseigne sont *universelles* : elles obligent tous les hommes, sans distinction. Les lois positives, au contraire, sont ordinairement *particulières* et *locales*; elles n'obligent que ceux qui habitent le pays où le législateur qui les a faites les a promulguées.

4° Les lois qui prennent leur source dans la morale sont *immuables*; car, tenant à la nature, elles ne changent jamais. Il n'en est pas de même des lois positives; celles-ci sont *variables* et *changeantes*, puisque le législateur qui les a faites peut les modifier à son gré ou les abroger.

L'on retrouve ces mêmes distinctions, à peu près dans les mêmes termes, dans la plupart des ouvrages de droit. Les auteurs sont d'accord sur les différences essentielles. J'ai tenu à citer monsieur Mignault, parce que son traité porte sur le droit civil de Québec qui fait l'objet de notre étude.

Saint Thomas va même plus loin; et il enseigne que « la loi statue le droit » (*Lex statuit jus*). D'où il suivrait que la loi est la cause du droit. Et c'est bien ainsi, d'ailleurs, qu'il l'entend : « La mesure au moyen de laquelle on détermine le droit est la loi » (I, q. 21, a. 2). Il est juste cependant de faire remarquer que la conception de la loi par saint Thomas est certainement plus large que celle que l'on s'en fait de nos jours. C'est ce que signale l'un de ses commentateurs, Dom Odon Lottin (*Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 360) : pour saint Thomas, la loi naturelle, étant principe d'ordre, norme de moralité, raison naturelle, embrasse tout ce vers quoi l'homme est natu-

rellement incliné. Aussi bien, quand il veut désigner un acte obligatoire, a-t-il soin d'ajouter aux mots « loi naturelle » un terme qui exprime cette idée, tel: *præceptum legis naturæ*.

En plus, il suit de raison — et nous l'avons admis au début — que la loi, par nécessité, doit s'adapter aux conditions particulières du peuple qu'elle est appelée à diriger. La raison « descendant de l'idée rigide déduit de la fin, fait les lois en conformité avec les situations de fait et accorde la loi avec les cas d'exception » (Saint Thomas, II-II, q. 47 et 50).

La fonction du droit est régulatrice. Cela est également vrai du droit naturel et du droit positif. C'est de là, d'ailleurs, que la loi détient sa légitimité et sa prérogative de coercition. Nous l'avons vu: elle a éminemment pour fonction la sauvegarde du bien commun. Il faut donc que les règles qu'elle édicte soient conformes aux exigences de la raison, qu'elles soient ordonnées au bien commun du pays particulier auquel elles s'adressent. Il s'ensuit que la loi doit varier suivant les régimes. En un mot, il faut qu'elle s'adapte aux sujets et qu'elle soit conforme à leur mentalité. Saint Thomas reconnaît que « les actes humains doivent varier selon les conditions diverses des personnes et des temps » (I-II, q. 94, a. 3 ad 3). Un droit positif, imparfait ailleurs ou selon nous, peut être le « meilleur pour l'époque, le lieu et le point de vue envisagé » (Edmond Picard, *Le Droit pur*, p. 126, § 82).

Saint Thomas n'en disconvient pas et il écrit que, « pour les lois judicieusement instituées, il faut faire appel à l'expérience. Il est nécessaire d'observer longtemps et même durant plusieurs années, afin de se rendre compte par l'épreuve si telle loi ou tel statut s'adapte bien. Il importe de se convaincre que, au cours des temps antérieurs, presque toutes les combinaisons furent trouvées concernant les relations des hommes entre eux, mais que quelques-unes ne furent pas érigées en lois, car leurs inconvénients ne tardèrent pas à paraître. D'autres, portées à l'état de lois, furent abrogées par l'usage dès qu'on constata qu'elles étaient sans utilité » (*Comm. Pol.*, I, II, lec. 5). Et son commentateur, le Révérend Père Lachance (ouvrage cité, p. 434) ajoute:

« Dans les *Ethiques*, cherchons avec Aristote si l'on devient législateur par l'expérience ou par l'étude. Saint Thomas s'exprime en ces termes:

« [Les spéculatifs] ignorent ce que doit régler la politique. S'ils en avaient quelque connaissance, ils n'estimeraient pas que c'est tâche facile que de faire des lois, . . . ils n'estimeraient pas qu'il suffit pour l'exercer de colliger les diverses législations ayant cours ailleurs, d'en choisir les meilleures et de les imposer . . . Ceux qui ont l'expérience de la vie ont ainsi le sens qui permet de bien juger de l'action concrète; ils ont le flair des moyens et des méthodes propres à la parfaire, ils savent discerner les emplois qui correspondent aux personnes et aux talents. Tout cela échappe à celui dont l'information est purement livresque. La politique est comme la médecine, où il ne s'agit pas d'appliquer au petit bonheur une recette quelconque sans connaître la nature du mal à guérir (*Comm. Eth.*, l. X, lec. 16). »

Je ne saurais mieux exprimer cette conception qu'en empruntant à Mgr Deploige (*Le Conflit de la morale et de la sociologie*, p. 147) le passage suivant:

Aussi haut que nous remontions dans le passé, nous trouvons chaque peuple en possession d'un droit civil ayant un caractère déterminé, propre au peuple, tout comme sa langue, ses mœurs, sa constitution. Aucun de ces phénomènes n'a une existence séparée. Tous sont des manifestations, des activités, intimement liées les unes aux autres, du peuple qui en est le sujet. Le lien organique du droit avec l'être et le caractère du peuple se perpétue à travers les âges, et par là encore le droit est comparable avec la langue. Le droit croît avec le peuple, se développe avec lui et meurt enfin quand la nation disparaît. Le siège propre du droit est la conscience commune du peuple. Tout droit est élaboré d'abord par les croyances populaires, plus tard par la jurisprudence, mais partout donc par des forces intérieures, silencieuses, non par la volonté arbitraire d'un législateur.

C'est là une déclaration que j'ai tenu à mettre en évidence, car il convient de s'en souvenir tout particulièrement dans la province de Québec.

En ouvrant le Code civil de la province de Québec dans le but d'y retracer les principes de droit naturel exposés par saint Thomas, l'on ne doit pas perdre de vue que la source première d'où le Code tire ses origines est le droit romain, et ensuite, qu'il plonge des racines profondes dans l'ancien droit français. Aussi, lorsque saint Thomas écrit: « La justice consiste essentiellement à rendre à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité », ou encore: « La vraie notion de justice consiste en ce que soit rendu à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité », l'on se reporte instinctivement à la définition contenue dans les *Institutes* de Justinien: « *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuere* », principe

dont on peut dire qu'il est à la base des préceptes édictés par le codificateur canadien.

Si l'on parcourt le Code civil de Québec, une première remarque s'impose: c'est l'importance qu'il accorde à la « bonne foi » dans les actes et dans les transactions — porte ouverte, comme le signale très bien Ripert (ouvrage cité, 2^e éd., p. 96), à l'examen de la moralité du contrat.

Il serait fastidieux de rappeler les articles où se retrouve cette prescription. C'est, dans les cas d'accession sur ce qui est produit par la chose, le simple possesseur qui ne fait les fruits siens que s'il possède de bonne foi: dans le cas contraire, il est tenu de rendre les produits avec la chose au propriétaire qui la revendique. Le possesseur de bonne foi n'est pas tenu de compenser les fruits avec le remboursement des améliorations auxquelles il a droit (art. 411). Lorsque des améliorations ont été faites par un possesseur avec ses matériaux, le droit qu'y peut prétendre le propriétaire du fonds dépend de leur nature et de la bonne ou mauvaise foi de celui qui les a faites. Cette règle se trouve à l'article 417, qui prescrit toute une ligne de conduite à suivre entre le possesseur et le propriétaire, suivant que le possesseur était ou non de mauvaise foi.

C'est le droit d'accession, quand il a pour objet deux choses mobilières appartenant à deux maîtres différents, que l'article 429 déclare « entièrement subordonné aux principes de l'équité naturelle ».

Les obligations qu'aurait contractées par voie d'achat ou autrement un mineur émancipé sont réductibles en cas d'excès; et l'article 322, à ce sujet, ordonne aux tribunaux de prendre « en considération la fortune du mineur, la bonne ou mauvaise foi des personnes qui ont contracté avec lui, l'utilité ou l'inutilité des dépenses ». C'est le contrat par un débiteur qui doit être annulé, s'il a été fait « avec l'intention de frauder » et qu'il a l'effet de nuire aux créanciers (art. 1033); et, sous ce rapport, le contrat à titre gratuit est réputé fait avec l'intention de frauder, si le débiteur est insolvable; de même le contrat à titre onéreux, fait par un débiteur insolvable avec une personne qui connaît cette insolvabilité, « est réputé fait avec l'intention de frauder » (art. 1034-1036, 1038). Dans chacun de ces cas, le tribunal est invité à investiguer les

faits, et la loi scrute les motifs de la partie contractante pour annuler son acte.

Encore dans le quasi-contrat résultant de la réception d'une chose non due, si la personne qui reçoit est de bonne foi, elle n'est pas obligée de restituer les profits qu'elle a perçus de la chose (art. 1047). Au contraire, s'il y a mauvaise foi de la part de celui qui a reçu, il est tenu de restituer la somme payée ou bien la chose reçue, avec les intérêts ou les profits qu'elle aurait dû produire du jour où elle a été reçue ou du jour que la mauvaise foi a commencé (art. 1049). Si, étant en mauvaise foi, il a reçu la chose ou la retient après avoir été mis en demeure, il est responsable de la perte de la chose par cas fortuit; et de toutes façons si, par sa faute, elle ne peut plus être restituée en nature, il est obligé d'en restituer la valeur (art. 1050). Par contre, celui qui a indûment reçu une chose et qui la vend étant dans la bonne foi ne doit restituer que le prix de vente (art. 1051).

La femme ne peut s'obliger avec ou pour son mari qu'en sa qualité de commune en biens; et toute obligation qu'elle contracte ainsi en autre qualité est nulle et sans effet, sauf les droits des créanciers qui contractent de bonne foi (art. 1301). La vente de la chose qui n'appartient pas au vendeur est nulle; mais l'acheteur peut recouvrer des dommages-intérêts du vendeur s'il ignorait que la chose n'appartenait pas à ce dernier (art. 1487). Si une chose perdue ou volée est achetée de bonne foi dans une foire, marché, ou à une vente publique, ou d'un commerçant trafiquant en semblables matières, le propriétaire ne peut la revendiquer sans rembourser à l'acheteur le prix qu'il en a payé (art. 1489).

Le vendeur est tenu de garantir l'acheteur à raison des défauts cachés de la chose vendue. Si le vendeur connaissait les vices de la chose, il est tenu, outre la restitution du prix, de tous les dommages-intérêts soufferts par l'acheteur; mais s'il les ignorait ou n'est pas légalement présumé les avoir connus, il n'est tenu envers l'acheteur qu'au remboursement du prix et des frais occasionnés par la vente (art. 1522, 1527-1528).

Le mandant est responsable envers les tiers qui contractent de bonne foi avec une personne qu'ils croient son mandataire, tandis qu'elle ne

l'est pas, si le mandant a donné des motifs raisonnables de le croire (art. 1730).

Les tiers acquéreurs de bonne foi avec titre translatif de propriété venant soit du possesseur précaire ou soumis à un domaine supérieur, soit de tout autre, peuvent prescrire par dix ans contre le propriétaire durant le démembrement ou la précarité. En l'absence de bonne foi, le délai de prescription est de trente ans (art. 2206, 2251). Le tiers acquéreur, avec titre et bonne foi, de redevances ou rentes, en prescrit acquisitivement le capital par dix ans, au moyen d'une jouissance exempte de vices, contre le créancier qui a entièrement manqué de jouir et négligé d'agir pendant le temps requis (art. 2252). La prescription des meubles corporels a lieu par trois ans, à compter de la dépossession, en faveur du possesseur de bonne foi, même si cette dépossession a eu lieu par vol. Cette prescription n'est cependant pas nécessaire pour empêcher la revendication si la chose a été achetée de bonne foi dans une foire, marché ou à une vente publique, ou d'un commerçant trafiquant en semblables matières, ni en affaires de commerce en général. Néanmoins la chose perdue ou volée peut être revendiquée tant que la prescription n'est pas acquise, quoi qu'elle ait été acquise de bonne foi, dans les cas précédemment mentionnés; mais alors la revendication ne peut avoir lieu qu'en remboursant à l'acheteur le prix qu'il a payé (art. 2268).

Mais le cas sans doute le plus remarquable est celui où le Code fait la distinction entre la bonne et la mauvaise foi des conjoints, lorsqu'un mariage est déclaré nul. Le mariage produit néanmoins des effets civils, tant à l'égard des époux qu'à l'égard des enfants, quand ils ont contracté de bonne foi, ou à tout le moins en faveur de l'époux du côté de qui la bonne foi existait et des enfants nés du mariage dans ce cas (art. 163-164).

Je ne prétends pas avoir procédé à l'énumération de tous les articles du Code qui attribuent des avantages spéciaux à la personne qui a agi avec bonne foi. On peut constater cependant que les prescriptions qui y réfèrent se retrouvent à peu près dans tous les chapitres du Code et démontrent le souci constant du législateur de maintenir la bonne foi et de l'encourager en la récompensant, de même qu'il annule les actes effectués de mauvaise foi et qu'il en punit les auteurs. Il est inutile de

signaler la préoccupation de haute moralité ainsi formellement inscrite dans le Code, qui en est, pour ainsi dire, tout imprégné. Il suffit d'ajouter que la bonne foi se présume toujours: c'est à celui qui allègue la mauvaise foi de la prouver (art. 2202). Et l'on trouve dans la loi concernant les lettres de change (art. 3) une disposition générale qui peut sans doute servir de guide aux tribunaux et qui ne peut manquer de frapper par son lien évident avec le droit naturel. Elle se lit comme suit: « Une chose est réputée faite de bonne foi, au sens de la présente loi, quand, en réalité, elle est accomplie honnêtement, que ce soit avec négligence ou non. » La chose accomplie honnêtement: c'est la doctrine de saint Thomas.

La stipulation quant à la bonne foi nous conduit naturellement aux questions de fraude et de dol, qui occupent seulement un rang plus élevé dans la hiérarchie des actes de mauvaise foi. Le Code est resté fidèle à la vieille loi morale qui, dès les temps les plus reculés du droit romain, s'est exprimé dans l'axiome: *Fraus omnia corrumpit*. La fraude ou le dol est une cause de nullité des contrats lorsque les manœuvres pratiquées par l'une des parties ou à sa connaissance sont telles que sans cela l'autre partie n'aurait pas contracté (art. 993). La simple réticence peut même, dans certains cas et dans certains contrats, constituer un dol. Il en est ainsi, par exemple, dans les contrats d'assurance.

Mais l'une des formes les plus usuelles de répression de la fraude par la loi est celle de l'action dite paulienne (art. 1032-1040, C. civ.). Elle permet l'annulation des actes faits par un débiteur en fraude des droits de ses créanciers. Nous avons été amené à en parler déjà en retraçant l'exigence de la bonne foi dans les transactions. Il est indiscutable, comme le dit Grouber (*L'action paulienne en droit civil français contemporain*, n. 356, p. 654), que « l'action paulienne est une action essentiellement équitable et, par cela même, une action socialement utile parce qu'éminemment moralisatrice ». Les différents traits de cette action en marquent nettement le caractère moral.

Aux cas qui précèdent, il faut évidemment ajouter toutes les prescriptions du Code qui se réfèrent aux bonnes mœurs. Pour la validité d'un contrat, il est nécessaire, entre autres choses, qu'il ait « une cause ou considération licite » (art. 984). Le contrat fondé sur une considération illégale est sans effet (art. 989); et la considération est illégale quand

elle est prohibée par la loi, ou contraire aux bonnes mœurs ou à l'ordre public (art. 990).

En vertu de ces prescriptions principales, qui sont répétées, d'ailleurs, dans différents autres articles, le législateur a inscrit dans le Code le principe du respect des bonnes mœurs. Parlant de deux articles semblables qui se trouvent dans le Code civil français, M. Henri Capitant (*De la cause des obligations*, p. 232, n. 112) écrit: « Ce sont deux articles fondamentaux, véritables gardiens de l'intérêt général et de la moralité publique. » Et M. Ripert, dans l'ouvrage déjà cité (p. 77), ne cache pas sa satisfaction: « C'est un grand émerveillement de voir, dans une société où la débauche, le jeu, la corruption, la spéculation, l'enrichissement injuste sont regardés avec indulgence par l'opinion publique, les tribunaux ne pas tolérer que de pareils mobiles puissent inspirer des conventions valables. »

La loi est allée très loin dans ce sens. Non seulement elle n'accorde pas de sanction aux contrats immoraux et elle s'oppose à ce qu'ils reçoivent par les jugements une force exécutoire; non seulement elle dénie aux parties contractantes l'action en répétition de la prestation fournie (comme, par exemple, dans le contrat de jeu ou dans le pari, art. 1927); mais, s'inspirant de l'axiome moral: *Nemo auditur propriam turpitudinem allegans*, les tribunaux se sont arrogés le pouvoir de refuser toute action en justice basée sur un contrat entaché d'immoralité. Déjà Pothier avait écrit: celui qui a livré en vertu d'un contrat immoral « est indigne du secours des lois », et son droit de répéter n'existe pas plus « selon les règles du for de la conscience que selon celles du for extérieur » (Pothier, *Obligations*, n. 43, 45). Cette règle invariablement suivie par les tribunaux dans la province de Québec n'est pas inscrite dans le Code. C'est une règle morale érigée par eux en règle juridique.

Nous allons glisser rapidement sur les chapitres que le Code consacre au mariage et aux obligations qui en naissent, aux droits et aux devoirs respectifs des époux, à la filiation légitime ou naturelle et à la puissance paternelle; car il était par trop indiqué que, dans l'élaboration des préceptes qui concernent ces matières, le législateur devait s'inspirer des règles de la moralité et du droit naturel. Les époux se doivent mutuellement fidélité, secours et assistance. Le mari doit protection à sa

femme; la femme obéissance à son mari. La femme est obligée d'habiter avec le mari; le mari est obligé de la recevoir et de lui fournir tout ce qui lui est nécessaire pour les besoins de la vie selon ses facultés et son état. Les époux contractent par le seul fait du mariage l'obligation de nourrir et d'entretenir leurs enfants; de là, l'obligation alimentaire réciproque des enfants envers les ascendants. L'enfant, à tout âge, doit honneur et respect à ses père et mère; il reste sous leur autorité jusqu'à sa majorité ou son émancipation; le mineur non émancipé ne peut quitter la maison paternelle sans la permission de son père; le père (et, à son défaut, la mère) a sur son enfant mineur et non émancipé un droit de correction modéré et raisonnable: autant de préceptes du droit naturel inscrits dans le Code civil, bien que le commandement qu'il contient à cet égard ne soit pas toujours susceptible d'une sanction efficace.

Nous devons glisser également sur les prescriptions de la loi relatives aux vices du consentement (art. 991, 1000) où, suivant l'expression de Ripert (ouvrage cité, p. 93), « apparaît la pensée constante de la moralisation du contrat ». Nous devons nous borner; car il ne s'agit pas ici d'établir une classification complète de tous les cas où la règle de morale ou le précepte de droit naturel a trouvé sa place dans le Code. Je n'ai pas l'intention d'écrire un traité; et je me limite nécessairement à l'indication des grandes lignes et des idées générales. Il suffit de clore ce chapitre par une référence à la règle fondamentale concernant la responsabilité civile (art. 1053), en vertu de laquelle « toute personne capable de discerner le bien du mal est responsable du dommage causé par sa faute à autrui, soit par son fait, soit par imprudence, négligence ou inhabilité ». Le mot faute, observe Ripert (ouvrage cité, p. 205), est venu au droit de la morale; et dans l'élaboration de l'énorme jurisprudence et de la vaste doctrine auxquelles cet article a donné lieu, il n'y a pas de doute que les esprits ont été guidés par les plus hautes considérations morales.

« L'idée de réparation, continue cet auteur (p. 223), est une des plus vieilles idées morales de l'humanité. Elle a été mise au premier rang par la morale chrétienne. Le repentir ne suffit pas à effacer la faute, si la réparation du dommage n'a pas été fournie. » Et, plus loin (p. 228): « La responsabilité civile n'est que la détermination et la sanction légale de la responsabilité morale ».

On pourrait encore poursuivre ce parallèle entre le droit de Québec et le droit naturel, tel que l'a enseigné saint Thomas; et, après avoir parlé des préceptes de morale qui ont été adoptés par le codificateur et le législateur, mentionner encore bien d'autres solutions adoptées par nos tribunaux et qui ne peuvent se baser sur le Code; car, en effet, loin de disparaître, les notions psychologiques envahissent le domaine juridique (Ripert, ouvrage cité, p. 417); et le progrès de la législation a consisté vraiment à rendre la règle civile aussi parfaite que la règle morale (Ripert, ouvrage cité, p. 238).

C'est dans cet ordre d'idées que l'on voit pointer à l'horizon la doctrine de l'enrichissement sans droit, qui demande aux tribunaux de ne pas permettre qu'une personne s'enrichisse injustement au détriment d'autrui, règle dont on a dit que la morale l'impose, qui a été adoptée par le Code civil dans certains cas précis et que plusieurs commentateurs voudraient voir consacrer par une règle positive dans tous les cas où la question se présente.

De même aussi, cette nouvelle doctrine de l'abus du droit, provenant d'une prohibition supérieure de la morale, malgré le précepte jusqu'ici reçu du droit civil et exprimé dans la formule: *Neminem lædit qui suo jure utitur*. Cette nouvelle théorie exigerait qu'on fît une place plus grande à la limitation des droits, sous l'influence de l'idée morale, et qu'on vît (Ripert, ouvrage cité, p. 134) une faute civile dans l'exercice anormal d'un droit, c'est-à-dire lorsque quiconque n'use pas de son droit dans les conditions normales de son milieu ou de son époque (Ripert, ouvrage cité, p. 167). M. Savatier écrit à ce sujet: « L'abus du droit nous semble constituer un cas de conflit entre le droit et la morale, ou, avec plus de précision, entre un droit positif appartenant à une personne et un devoir moral lui incombant; en usant de son droit, elle manque à son devoir moral. »

Monsieur Josserand: « La théorie de l'abus du droit a une signification morale de tout premier ordre. »

Et M. Porcherot: « Elle marque une étape dans l'évolution de la conscience spirituelle de notre pays. »

Mais cette théorie n'a pas encore trouvé grâce aux yeux de notre loi ou de notre jurisprudence. Peut-être un peu, et même sans doute, parce qu'elles l'envisagent de la même façon que Planiol (*Traité élémentaire*,

10^e éd., t. 2, n. 871) : « Cette nouvelle doctrine repose toute entière, dit-il, sur un langage insuffisamment étudié; sa formule: usage abusif des droits, est une logomachie, car si j'use de mon droit, mon acte est licite, et quand il est illicite, c'est que je dépasse mon droit et que j'agis sans droit. Il ne faut donc pas être dupe des mots; le droit cesse où l'abus commence, et il ne peut pas y avoir usage abusif d'un droit quelconque par la raison irréfutable qu'un seul et même acte ne peut pas être à la fois conforme au droit et contraire au droit. »

Quoi qu'il en soit, il est curieux de noter ces tendances de la doctrine, parce que, dans chaque cas, elles se rapprochent, d'une façon évidente, des principes de saint Thomas et de sa théorie de l'égalité. Rappelons, en effet, cet axiome de saint Thomas: « La vraie notion de justice consiste à ce que soit rendu à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité. » Et cet autre: « Le dû que représente le droit a pour raison d'être l'égalité, sa nécessité est conséquente à celle de l'équilibre de la communauté politique . . . ; ce qui doit distinguer la justice des autres vertus, c'est la mesure spéciale qu'elle imprime à l'acte humain; et comme cette mesure est l'égalité objective, il en résulte que son objet, le droit, doit être spécifiquement constitué par l'égalité » (Lachance, ouvrage cité, p. 275-276).

Par là, saint Thomas se rapprochait d'Aristote, qui disait: « Le droit est soit ce qui est selon la loi, soit ce qui est égal. » Et il exprimait, d'ailleurs, une pensée qui revient fréquemment dans tout le cours de son œuvre: « Car l'égalité est la fonction propre du droit » (II-II, q. 79, a 1 ad. 1).

Notre conclusion sera donc celle que je préfère traduire dans le langage de Ripert, dans son remarquable ouvrage déjà cité (p. 422) : « Il faut faire appel à la morale pour suppléer le droit ou le comprendre, au besoin. Si le Code civil sanctionne l'accomplissement de certains devoirs moraux, c'est parce qu'il a été fait pour une société qui tenait au respect d'une loi morale acceptée presque par tous. »

Et, avec Alfred de Musset, il faut répéter:

Une immense espérance a traversé la terre;
Malgré moi, vers le ciel, il faut lever les yeux.

Thibaudeau RINFRET.

Le mouvement œcuménique protestant

Le protestantisme actuel est divisé en deux courants: celui de foi et ordre (*Faith and Order*), qui cherche à faire l'union sur la base de la foi commune en Jésus-Christ et d'un ministère d'origine apostolique, et celui du christianisme pratique (*Life and Work*) qui, ayant renoncé à l'entente dogmatique et cultuelle, tend à coaliser les bonnes volontés sur le terrain de l'activité pratique sociale et charitable. Ces mouvements, qui visent également à l'unification du protestantisme en vue d'en décupler les forces et les possibilités d'action sur le monde moderne, ont eu des origines assez humbles, et grâce au zèle de quelques pionniers, comme Robert Hallowel Gardiner et l'évêque Brent pour le premier, Nathan Söderblom pour le second, grâce aussi à un grand effort d'organisation et de propagande qui s'est développé surtout outre-mer, ils sont parvenus en un quart de siècle à grouper tous les éléments vitaux du protestantisme contemporain et à rayonner jusqu'aux chrétientés orthodoxes. Pour contempler le vrai visage des Eglises dissidentes, il faut se placer sous cette lumière et le voir, s'il est possible, se réfléchir dans l'histoire de ces mouvements, et spécialement dans les grandes manifestations où ils excellent. On se rappelle Stockholm (1925) et Lausanne (1927), où pour la première fois la question d'une œcuménicité non-catholique fut posée devant l'opinion mondiale. L'année dernière (1937), une étape nouvelle a été franchie: Oxford (12-26 juillet) et Edimbourg (3-18 août) se présentent désormais comme des jalons sur cette route qui mène... Dieu sait où.

Quoique le catholique romain ne puisse prendre aucune part directe à ces mouvements, il lui est permis, privément, d'en surveiller l'évolution; bien plus l'apologète catholique a le devoir de s'en occuper non pour les défendre ou les condamner, mais plutôt pour chercher à dégager

les traits essentiels présentés par la Réforme après les vicissitudes de quatre siècles et faire saillir les points d'attache qu'elle conserverait encore au dogme catholique. Dans le bref exposé qui suit, on s'appliquera moins à rendre compte des débats des derniers congrès ou à rapporter par le menu leurs conclusions qu'à montrer à leur lumière l'orientation et comme la dialectique interne des deux grands mouvements. En même temps la description succincte des opinions et des vœux exprimés fournira l'occasion de réflexions théologiques, qui contribueront pour leur part à fixer la position de ces mouvements dits « œcuméniques » par rapport au centre de l'unité catholique qui est à Rome.

I. — LE CONGRÈS D'OXFORD.

(12-26 juillet 1937)

Huit cents délégués étaient présents à Oxford lorsque s'ouvrit, le lundi, 12 juillet, le congrès du christianisme pratique. En l'absence de lord Halifax, chancelier, Mr. Lindsay, vice-chancelier, les accueillit au nom de l'université dans le Sheldonian Theater, édifice de mauvais style qui dépare l'ensemble des constructions du vieil Oxford, mais bien propre à contenir une assemblée aussi disparate. On y distinguait des *clergymen* continentaux en veston, des évêques anglicans en redingote, des prélats attifés à l'orientale et l'évêque Azariah de Dornakal avec sa soutane rouge sur laquelle descendait la croix pectorale. L'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Lang, parut en robe de docteur de l'université. Dans son discours d'ouverture, il salua les délégués envoyés par presque toutes les Eglises, déplora l'absence forcée des luthériens allemands et fixa la tâche de la conférence qu'il devait présider. Comme on sait, elle avait été convoquée à l'effet d'étudier les rapports entre l'Eglise, la communauté et l'Etat. La mention d'un troisième terme, rompant le dualisme habituel : Eglise-Etat, était-il l'indice qu'un nouveau facteur s'était interposé entre les deux autres, qui ouvrirait une avenue à la conciliation : à savoir ce que les Allemands nomment le « Volk » et que les Anglais traduisent assez imparfaitement par « Community » ? Il ne le semble pas. A en juger par la suite des débats, cet élément nouveau ne fut pas mis en relief, et l'absence de la délégation allemande contribua sans doute à le faire oublier.

Au programme de la première semaine figuraient, outre le travail des comités, des sessions publiques journalières qui se tinrent au Town Hall, sous la direction du Dr. Lang, de l'évêque Azariah, du pasteur Boegner et de l'archevêque Germanos de Thyateira. On y aborda les grands sujets suivants: la signification et la fonction de l'Eglise (le 14 juillet), la position de l'Eglise dans l'Etat moderne (le 15), la nature œcuménique de l'Eglise et ses responsabilités à l'égard du monde moderne (le 16). Retenons surtout la diatribe sur « la base de la morale chrétienne », qui mit aux prises le professeur E. Brünner, de Zurich, et le doyen de Saint-Paul de Londres, le Dr. Matthews. E. Brünner, en barthien ¹, soutint la thèse négative: il n'existe pas d'éthique chrétienne. Si le bien a pour nous un sens spécial, celui-ci n'est pas formulable, car il n'est perceptible qu'en corrélation avec l'action divine, qui par la foi renouvelle l'âme individuelle et la conduite qui en émane, sans cependant se laisser jamais exprimer en préceptes. La conclusion, c'est que l'Eglise ne doit pas tendre à christianiser les institutions — ce serait non seulement peine perdue, mais erreur de principe, — elle doit seulement renouveler les personnes par la Parole et l'Esprit de Dieu. Le Dr. Matthews, qui en revanche minimise la transcendance du surnaturel, autorise la raison et la conscience à apprécier la portée de la Révélation et de la morale chrétienne et à inscrire les préceptes formulés dans le sermon sur la montagne dans le cadre du bien rationnellement connu. Il existe donc un point de contact entre christianisme et humanisme, savoir la valeur unique départie de part et d'autre à la personnalité humaine.

* * *

La seconde semaine du congrès fut consacrée à l'audition et à la discussion publique des rapports qui, dûment préparés par le comité permanent de « Life and Work » et quantité d'experts, théologiens et sociologues ², venaient d'être rédigés par les commissions siégeant presque

¹ E. Brünner aurait, dit-on, abandonné le barthianisme, après s'être déclaré en faveur des groupes du Dr. Buchmann. Cette polémique prouve à tout le moins que sa conversion n'est pas totale.

² Nous avons déjà mentionné dans cette *Revue* (1937, p. 141*-142*) quelques publications. On y ajoutera: *The Church and its Function in Society*, by Dr. W. A. VISSERTT HOOFT and Dr. J. H. OLDHAM, ouvrage publié chez G. Allen and Unwin (London), 1937, en tête d'une série de sept volumes.

sans arrêt même durant le week-end jusqu'au lundi, 19 juillet ³. Donnons quelques aperçus du résultat de ce travail intense. — *L'Eglise et la communauté* (section I) : L'Eglise vit dans un monde en proie à la confusion et à l'anarchie morale, et le chrétien éprouve une grande difficulté à rester fidèle à son idéal divin, engagé qu'il est dans des groupements sociaux et politiques qui, si légitimes qu'ils soient en eux-mêmes, sont aujourd'hui infectés par le péché. On proclame donc à la fois le bien-fondé de la communauté nationale et racique et sa déchéance actuelle. Il est urgent que l'Eglise se mêle à la vie nationale. La parole de Dieu ne doit pas seulement être prêchée, elle doit démontrer son actualité en réformant du dedans au dehors tout l'organisme ecclésiastique et les couches sociales qui lui sont contiguës. — *L'Eglise et l'Etat dans le monde contemporain* (section II) : L'Etat jouit de l'autorité suprême dans sa propre sphère, mais il est lui-même soumis à l'autorité de Dieu. En lui, c'est comme la vie sociale humaine, qui tout entière se concentre, mais ces pouvoirs que l'Etat tient de sa fonction, il est à craindre qu'il n'en use pour le mal et qu'ils deviennent entre ses mains de terribles instruments de coercition. L'Eglise et l'Etat ont des fonctions bien distinctes : la première vise à créer une communauté fondée sur l'amour, le second garantit l'ordre extérieur, la justice et la liberté civile. Parmi les devoirs de l'Eglise on énumère celui de prier pour les autorités politiques et de leur obéir, de coopérer avec elles en toute matière affectant le bien public, de les critiquer avec fermeté dès qu'elles dévient de la règle révélée, enfin de faire régner l'esprit du Christ jusque dans la sphère propre à l'Etat.

Les rapports suivants envisagèrent le rôle de l'Eglise.

En matière d'économie (section III). — L'activité économique de l'homme n'échappe pas à la loi divine ni à l'influence de l'Eglise. Les chrétiens sans se laisser séduire par des utopies se doivent de créer, par obéissance à la volonté de Dieu manifestée dans l'Incarnation, les conditions les plus favorables au développement de la personne humaine prise en son intégrité. Les injustices du capitalisme ont donné naissance aux revendications du communisme antireligieux. Par son union trop étroite

³ La conférence profita de cette journée pour délibérer sur la situation de l'Eglise en Allemagne et envoyer un message de sympathie à la délégation d'outre-Rhin retenue chez elle : « The Brethren in the Christian Churches assembled at Oxford to their Brethren in the Evangelical Church in Germany », etc. Cette épître déclencha l'indignation de la presse naziste.

aux classes privilégiées, son manque de cohésion intime et la mesquinerie de ses préoccupations habituelles, l'Eglise, nous dit-on, a sa part de responsabilité dans les désordres sociaux et économiques du temps présent. Elle y remédiera à force de sympathie miséricordieuse, d'esprit de sacrifice et de pardon; mais plus encore elle apportera sa contribution personnelle à l'œuvre de restauration économique. Il lui appartient en effet — à elle-même ou à ses membres — de replacer les institutions sociales et économiques sous la lumière de la Révélation, et spécialement des grandes doctrines de Dieu créateur et rédempteur, de la nature de l'homme et du commandement de l'amour, de les juger et, s'il est possible, de les changer.

En matière d'éducation (section IV). — On se borne ici à revendiquer la liberté de l'enseignement religieux dans les pays où la jeunesse est de plus en plus soustraite à l'influence de l'Eglise et à dénoncer les obstacles à cette influence, à savoir les préjugés politiques, nationalistes ou raciques, qui conduisent au monopole le plus étroit et sectaire.

Dans les *relations internationales* (section V). — On condamne le principe de la souveraineté étatique sans limite et on recommande à la fois l'établissement d'une loi internationale régie par un organisme approprié et un effort de propagande chrétienne en faveur de ces idéals. La guerre est jugée sévèrement comme une atteinte à la loi de Dieu; mais en revanche, on se garde de décourager l'attitude du chrétien, qui prend les armes pour obéir à l'ordre de son gouvernement, sans attendre même que les autres nations se soient prononcées.

* * *

De tout cela, il ressort que l'Eglise a une mission à remplir en ce monde, auprès des peuples comme auprès des individus. C'en est fini de l'idéologie luthérienne qui opposait systématiquement toutes les valeurs que le catholicisme cherchait à unir, et dont E. Brünner représentait tout à l'heure les prétentions un peu hautaines sur le plan de la théologie barthienne. C'en est fini également de la conception médiévale, qui se survit encore dans l'anglicanisme officiel, du bloc unitaire Eglise-Etat. Si étroite que puisse être la coordination des deux pouvoirs et même la subordination du second au premier, l'Etat garde dans sa sphère une autonomie indiscutable et indispensable. La jonction des deux domaines se

fera habituellement par le rayonnement des principes chrétiens dans le temporel, résultat lui-même du rayonnement de ces principes dans les vies individuelles. Remarquable à ce sujet fut la conférence de J. H. Oldham, qui préconisa la création par les laïques dévoués à l'Eglise de cellules semblables aux cellules communistes, organe de pénétration de la société moderne, plus efficace que l'action directe de l'Eglise. Il est clair que le distingué secrétaire du congrès cherche ici à exploiter l'exemple de l'Eglise romaine ⁴, et ce n'est certes pas là le moindre fruit que les auditeurs les plus perspicaces durent emporter des réunions, savoir la perception du rapport qui existe entre ces doctrines et celles que propose l'Eglise de Rome. Sans doute, l'analogie des situations qui confrontent protestantisme et catholicisme explique qu'une ligne semblable de conduite à l'égard des Etats totalitaires et du communisme soit suivie de part et d'autre. Mais nous croyons que pour expliquer ce parallélisme, il faut remonter plus haut, jusqu'au magistère universel de l'Eglise, qui est écouté, et quelquefois à leur insu, « de ceux qui sont proches et de ceux qui sont loin ».

Ressemblance qu'il n'y a pas lieu de minimiser, mais qu'il faut aussi se garder d'exalter. Le rapport final ⁵ a des parties faibles qu'il est presque inutile de souligner ici : elles se retrouvent en effet dans tous les documents de ce genre émanés de quantité de plumes divergentes et qui ne s'accordent que sur la formule représentant l'évaluation la plus basse, la plus faible de la vérité. Rien assurément n'est plus opposé à ce « totalitarisme de la foi » qu'un théologien catholique, H.-D. Simonin, soulignait récemment ⁶. En particulier, le rapport n'insiste pas assez sur les droits de l'Eglise en matière d'éducation, il solidarise trop les Eglises avec l'institution de Genève, son chapitre sur la guerre est assez anodin, etc. Si grande que soit la part faite au christianisme dans ses déclarations,

⁴ On ne peut passer ici sous silence la dernière session de la Summer School of Sociology, tenue à Oxford même à la suite de ce congrès. Elle prit pour thème l'Eglise et l'action sociale. A la prière des organisateurs, l'abbé Kothen, sous-directeur de la J. O. C. belge, y exposa les méthodes catholiques de pénétration du milieu. — Notons que ces journées d'études et autres analogues, qui se déroulent en province, d'abord entreprises par un groupe d'anglo-catholiques, relèvent désormais de la « Church Union » ou plus précisément d'une section spéciale de l'« E. C. U. », qui s'occupe également de la question du logement (directeur : J. G. Lockhart).

⁵ *The Churches survey their Task*, 1937, chez Allen.

⁶ Dans les *Mélanges Garrigou-Lagrange* (*Angelicum*, Rome), 1937, p. 130 et suiv.

celles-ci s'appuient au fond sur l'idéologie commune des grandes démocraties de l'ouest. Et c'est sans doute pourquoi on a accusé la conférence d'Oxford d'avoir été dominée par le protestantisme américain, soit quant au nombre — ainsi l'Eglise épiscopale méthodiste d'Amérique, celle d'Afrique, le Five Years Meeting of Friends, l'Eglise réformée d'Amérique et les United Brethren in Christ avaient chacun une représentation numérique aussi importante que les Eglises d'Ecosse et du pays de Galles: sur quatre cents délégués, le Church of England n'en comptait que dix-huit, dont cinq seulement étaient anglo-catholiques, — soit quant à la compétence des membres et à leur influence effective. Si en effet le jugement de J. Dedieu sur le congrès de Stockholm peut être répété ici: « Ce fut un congrès de théologiens, mués en jurisconsultes et faisant figure de philanthropes », qui ne voit que la position de l'Amérique, terre moderne de la philanthropie, se trouvait de ce chef considérablement renforcée? Dans ces conditions, certains penseront, avec le *Church Times*, que « qualifier d'œcuménique un congrès de cette sorte, c'est abuser du terme et jeter la confusion et le désarroi dans les esprits »; d'autres augureront mal de l'avenir du mouvement lui-même: à l'exemple de T. S. Eliot, délégué anglican, ils craindront qu'il ne subisse l'influence insensible de la masse et douteront qu'ils puisse être « œcuménique et démocratique à la fois ».

Sans nous faire illusion sur le caractère œcuménique et représentatif du mouvement et sans lui prédire la longévité, nous nous contenterons de conclure que le congrès d'Oxford fut la démonstration aux yeux du monde protestant de ce que l'idéal chrétien peut inspirer de sincérité et de charitable émulation en face des problèmes sociaux de l'heure présente. A vrai dire, ceux-là seuls ont le droit d'arguer à partir des principes chrétiens qui professent le christianisme en son intégrité ou au moins croient à la divinité du Christ et à la Révélation surnaturelle, ce qui n'était point le fait de tous les participants au congrès; mais même imparfaitement professés et crus, ces principes gardent une efficacité singulière. Le tort d'Oxford n'est pas d'avoir prôné un retour du monde des affaires à l'idéal évangélique et d'avoir rappelé à la fois la supériorité du spirituel et son immanence au temporel, l'indépendance de l'Eglise et son

aptitude à soulager les maux présents⁷; c'est plutôt d'avoir lancé dans l'air un certain nombre de vérités, sans autorité pour les proposer et sans instruments pour les appliquer.

C'est aussi celui d'avoir révélé, en dépit d'une certaine unanimité apparente, les discordances existantes, même entre chrétiens appartenant au même complexe culturel, sur des points qui engagent l'avenir de l'idée chrétienne sur la terre. Nous ne croyons pas qu'Oxford ait permis de revenir sur la constatation faite après la réunion de Stockholm, et que le professeur William Adams Brown (Union Theological Seminary, New York) à la veille même de ces grandes assises rappelait en ces termes⁸: « L'occasion immédiate de la convocation de la Conférence d'Oxford est le pouvoir de l'Etat s'affirmant de plus en plus par tout l'univers et sa mainmise grandissante sur les consciences. . . Mais le motif réel de la Conférence d'Oxford gît plus profond. Cette raison, c'est le sentiment accru de leur responsabilité sociale qui invite les chrétiens du monde entier à se poser la question: quelle est donc la fonction de l'Eglise dans notre vie sociale complexe et quelles modifications de pensée et d'organisation doit-elle subir pour s'acquitter efficacement de cette tâche? Or ici nous rencontrons de multiples divergences d'opinions non seulement dans les diverses branches de l'Eglise, mais à l'intérieur même de chacune, selon les individus et les groupes. Lors de la réunion de Stockholm (1925), on posa en principe que, quelle que puisse être la vérité concernant la doctrine et la conduite de l'Eglise, en matière de morale pratique une communauté foncière de vues existait. Les années qui se sont écoulées depuis ont montré notre erreur. Il existe une aussi large mesure de désaccord entre chrétiens dans l'appréciation des devoirs que Dieu leur impose, que dans celle des doctrines de foi qui sont à la base de ces obligations. Et ces divergences, quand on en cherche l'origine, nous conduisent inévitablement à poser ces questions fondamentales sur la nature de l'Eglise, qui relèvent de la compétence de Lausanne. » Passons donc à l'examen de ce second mouvement.

⁷ De l'aveu de l'archevêque de Cantorbéry, « tous [les assistants] partageaient la conviction que le temps était venu où les chrétiens devaient s'unir et mettre leur attachement au Royaume de Dieu, non seulement au même niveau que les liens de race, de nation et d'Etat, mais au-dessus d'eux, comme un principe capable de les contrôler et de les élever ». (Paroles prononcées à la conférence diocésaine de Cantorbéry, le 25 octobre 1937.)

⁸ Cf. *What the Oxford and Edinburgh Conferences of 1937 may mean for the Life of the Church?* dans l'*Expository Times*, juillet 1937, p. 442-443.

II. — LE CONGRÈS D'EDIMBOURG.

(3-18 août 1937)

Le désarroi du monde moderne rend plus urgente l'union des Eglises. Le congrès d'Oxford, qui avait donné l'occasion de le constater, était comme la préface ou le lever de rideau de la conférence d'Edimbourg. Celle-ci, docile aux consignes jadis reçues de Ch. Gore, devait négliger les problèmes sociaux et politiques et se cantonner sur le terrain de la théologie. Venant dix ans après Lausanne et vingt-sept ans après la conférence des sociétés missionnaires, qui à Edimbourg même avait marqué les débuts du mouvement « Faith and Order », elle suivrait sa ligne propre qui peut se préciser ainsi: ne pas imposer aux Eglises un schème tout fait et arbitraire d'unité, mais aborder le problème de l'union avec un esprit à la fois compréhensif et critique, c'est-à-dire soucieux de relever les ressemblances et les divergences qui unissent ou séparent les confessions existantes en matière dogmatique; examiner si les ressemblances ne l'emportent pas sur les divergences, ou si celles-ci sont de telle nature qu'elles doivent perpétuer le schisme⁹. Cela ressort clairement des paroles prononcées dès l'ouverture par le Dr. Temple, archevêque d'York, élu président de l'assemblée:

Rappelons-nous, disait-il, que nous ne formons pas une société de discussion théologique, sans autre but en vue. Nous nous rencontrons pour examiner les motifs de notre désunion et trouver le chemin de l'union. Dès lors, en toutes nos discussions, il faut donner la prééminence à la question: nos différences sont-elles de telle nature qu'elles empêchent ceux dont les avis sont ainsi partagés de s'unir en une seule Eglise visible? Ainsi, pour prendre un exemple sensible, il n'existe pas de dogme de la rédemption aussi nettement formulé que ceux de la Trinité et de l'Incarnation; et chacune de nos communions professe cette doctrine sous une forme différente. Sans doute nous reconnaissons tous que le fait de la rédemption opérée par le Christ est essentiel à la foi chrétienne et à la vie de l'Eglise. Encore est-il que bien des interprétations divergentes en sont données par ceux-là mêmes qui appartiennent à une seule et même communion. Examinons donc ces différences, lorsqu'elles viendront en discussion, et demandons-nous ceci: même si nous ne pouvons tomber d'accord, notre désaccord nous interdit-il de cimenter l'union entre nous?

⁹ Nous omettons l'histoire du congrès lui-même, la description du cadre et des manifestations, parfois ritualistes, auxquelles il donna lieu: symptôme que le presbytérianisme écossais se départit de sa froideur ancestrale. Tout cela a été rapporté par HUGH MARTIN, dans *Edinburgh 1937, with an Introduction by the Archbishop of York* (The Student Christian Movement Press), 1937.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer tout ce que peut comporter de relatif et de précaire une union réalisée à si bon compte, sur quelle conception déficiente de la foi et de l'unité de l'Eglise s'appuie une pareille tentative. Laissons donc parler les faits et voyons, par la suite des débats, si cette conférence a répondu aux espérances qu'on avait placées en elle. Edimbourg en 1937, disons-le d'un mot, reprend les pourparlers amorcés à Lausanne en 1927 et ne les achève pas. Il se bute à la même difficulté qui avait neutralisé les efforts de conciliation commencée il y a dix ans, savoir le « ministère »¹⁰. Ici s'affrontent les Eglises issues du schisme et de la Réforme, qui ont cherché à maintenir en principe du moins la succession apostolique, alors même que celle-ci ne devait être assurée que par la continuité des *presbytres* (ainsi chez les presbytériens), et les jeunes Eglises non-conformistes détachées des autres et emportées par l'élan d'un Fox ou d'un Wesley (méthodistes, baptistes, amis du Christ, etc.) : ces Eglises se réclament uniquement de l'action de l'Esprit et de la grâce, qui est indépendante de toute formule rituelle et de toute ordination sacramentelle. Cette difficulté, le comité permanent assurant l'interim entre les deux congrès eût voulu l'éviter en remontant plus haut, savoir à la doctrine de l'Eglise susceptible de fournir une base d'entente. Il en fut détourné par les remontrances des protestants continentaux. Il s'arrêta donc à la doctrine de la grâce. C'est elle qui fut l'objet du premier exposé à Edimbourg, et c'est par elle que le rapport que nous avons sous les yeux¹¹ tranche sur celui de Lausanne. Voici les principales assertions, qui méritent d'être retenues :

La grâce ne signifie pas autre chose que Dieu lui-même révélé en son Fils, Jésus-Christ. Seuls peuvent avoir de la signification de ce vocable une vraie perception ceux-là qui ont éprouvé les bienfaits de l'amour divin, manifesté

¹⁰ Voir cependant *A Decade of Objective Progress in Church Unity, 1927-1936*, by H. PAUL DOUGLAS, D. D. (New York, Harper and Brothers), 1937. La question ne peut être résolue qu'en comparant les conclusions de Lausanne (cf. *Faith and Order, Proceedings of the World Conference, Lausanne, August 3-21, 1927*, ed. by H. N. BATE (London, The Student Christian Movement Press), 1928) avec celles d'Edimbourg (cf. titre, *infra*) et les solutions recueillies dans l'intervalle auprès des Eglises (cf. *Convictions, A Selection from the Responses of the Churches to the Report of the World Conference on Faith and Order, held at Lausanne in 1927*, edited by the Rev. LEONARD HODGSON, M. A., D. D., with the assistance of the Very Rev. H. N. BATE, M. A. and RALPH W. BROWN (London, *ib.*), 1934). A notre avis ce referendum n'a pas fait avancer la question d'un pas.

¹¹ Cf. *Report of the Second World Conference on Faith and Order (Edinburgh, August 3-18, 1937)*, submitted for the consideration of the participating Churches. Issued for the Conference by the Secretariate of the Continuation Committee (Cheyney Court, Winchester), August 1937.

dans la création, la conservation et plus encore la rédemption. La grâce nous est accordée par la foi, qui elle-même est un don de Dieu: la justification — inséparable de la sanctification — est « l'acte de Dieu pardonnant nos péchés et nous faisant entrer dans sa communion » en vertu de la médiation de Jésus-Christ. La sanctification est à son tour « l'œuvre de Dieu », qui par son Esprit nous renouvelle continuellement et avec nous l'Eglise entière. . . Ce renouveau, qui nous invite à une activité spirituelle inlassable et à la résistance au mal, demeure à tous ses degrés le don de Dieu. Si avancés que nous soyons dans la voie de la sainteté, notre communion avec Dieu est toujours fondée sur la grâce miséricordieuse de Dieu. (ch. II).

On exclut donc le mérite et ce qui le fonde, à savoir la grâce sanctifiante, conçue comme entité mystérieuse résidant dans l'âme et principe d'œuvres bonnes. Aussi toutes les fois que cette notion reviendra et semblera s'imposer par la logique du discours et les exigences mêmes de la doctrine (corps mystique, sacrements, etc.), on lui substituera le terme plus général de « présence invisible de l'Esprit », ou on insistera sur ce point que « cette grâce (sacramentelle) est une et indivisible ». Entre la grâce conçue comme pure activité de l'amour souverain de Dieu et le libre arbitre de l'homme responsable de ses décisions, pas de conciliation possible. La conférence se contente d'affirmer que d'après l'Écriture et l'expérience mystique, « la souveraineté de Dieu est suprême » et que toute considération autre que celle-ci relève du domaine de la théologie. On élimine ainsi en un tournemain l'obstacle à l'union des Églises. De même l'expression *sola gratia*, si chère aux réformateurs, est escamotée à l'aide de cette formule: « Ce n'est pas à dire que l'action de la grâce divine supprime la liberté et la responsabilité humaines: bien plutôt, c'est en répondant par la foi à la grâce divine que l'homme devient vraiment libre ¹². »

L'unanimité s'est faite sur cette partie inaugurale du rapport et certains s'en sont réjouis outre mesure: « Dans leur doctrine de l'homme comme dans leur doctrine de Dieu, écrivait le *Church Times* des luthériens et des calvinistes, il n'y a rien qui puisse justifier notre séparation d'avec eux. » Sans doute, mais ce rapprochement est obtenu au prix d'un double sacrifice: les premiers renoncent au prédestinarianisme et au déterminisme de leurs pères, c'est-à-dire aux fondements mêmes de la Ré-

¹² Cette formule est vraisemblablement de LEONARD HODGSON, chanoine de Winchester; cf. *The Grace of God in Faith and Philosophy* (Paddock Lectures, 1936), p. 155.

forme; les seconds en revanche abandonnent le pélagianisme, ou semi-pélagianisme, auquel ils se sentent plus volontiers inclinés et dont les traces ne manquent pas aujourd'hui même dans leur littérature religieuse.

* * *

C'est par le biais de la grâce que l'on espérait introduire sous un jour plus favorable les principaux chapitres qui préoccupent l'opinion des Eglises: la Parole, les sacrements et le ministère. Procédant plus méthodiquement qu'Oxford, Edimbourg examina ces questions en séances privées de comités, du 5 au 12 août, avant de les livrer à la discussion des réunions publiques, qui furent brèves (14-17 août). D'autre part, reprenant ces graves sujets au point où Lausanne les avait laissés, sans que dans l'intervalle aucun changement notable ne fût survenu dans l'attitude des Eglises, et décidé cependant à pousser l'avance et l'accord au delà de ce qui fut résolu et convenu à Lausanne, Edimbourg adopta un mode de présentation distinct de son rapport: les différences, au lieu d'être exposées à la suite des points d'entente, sont fondues dans la rédaction des chapitres; et les plus notables d'entre elles, savoir les difficultés soulevées par les Orientaux, sont rejetées en marge. Dans les brèves annotations qui suivent, on cherchera à démêler les divers courants qui s'entre-croisent dans la trame continue et sans relief des sections.

L'Eglise du Christ et la Parole de Dieu ¹³. — Le schème préparatoire est dû aux protestants continentaux qui, comme on sait, font grand cas de la Parole, et la considération de l'Eglise en souffrit. « La doctrine de la Parole est ici traitée à fond, a-t-on écrit, tandis que la doctrine de l'Eglise ne l'est pas. Sans doute on l'a définie avec beaucoup de raison le Corps du Christ et on a dénombré les fonctions qu'elle est destinée à exercer, mais sa nature et sa constitution, les limites auxquelles elle s'arrête ne sont pas examinées. » Qu'est-ce donc que la Parole? C'est la manifestation toujours vivante et actuelle de l'activité même de Dieu: activité salvatrice qui a été éminente en Jésus-Christ. Mais alors même que l'on s'accorde à reconnaître le caractère unique et suprême de la Révélation accomplie en Jésus-Christ, certains n'hésitent pas à admettre des révélations parallèles de moindre autorité dans l'histoire et dans la na-

¹³ *Report*, ch. III.

ture, et une *præparatio evangelica* en dehors du peuple hébreu. Ici comme plus haut, à propos de la grâce, c'est la distinction du naturel et du surnaturel, pièce maîtresse de la théologie catholique, qui fait défaut.

Le témoignage du Verbe est enregistré dans l'Écriture, « norme première de l'enseignement, du culte et de la vie de l'Eglise ». L'inspiration donne lieu à un alliage du divin et de l'humain, semblable à celui qui existe en la personne du Verbe incarné: cet axiome reconnu, la critique biblique peut se donner libre cours. Elle rendra à l'Eglise d'importants services dans l'interprétation de l'Écriture. A côté de celle-ci, est-il possible de faire une place à la tradition? Oui, et il semble que les progrès même de la critique aient conduit à assigner à l'Eglise un certain rôle (instrumental) dans la formation du canon, et partant à reconnaître dans la tradition, vaguement définie « le courant vivant de la vie de l'Eglise », un guide dans l'interprétation de l'Écriture, voire un témoignage complémentaire « ayant même autorité que la Bible elle-même ». On saluera avec plaisir une telle déclaration qui montre que l'aile droite du protestantisme ouvre les yeux à la vérité du dogme de Trente.

L'Eglise apparaît ensuite sous le voile de métaphores empruntées à l'Écriture, dont Lausanne déjà avait fait usage et qui cacheront son mystère à bien des générations encore. On se félicitera de l'insistance du mouvement à rappeler la présence vivifiante du Christ et de l'Esprit, mais on regrettera que, dans la pensée de la majorité, celle-ci se produise aux dépens de l'élément hiérarchique. Il y a là une inconséquence, un illogisme. Si en effet « le Christ est présent dans son Eglise par le Saint-Esprit comme Prophète, Prêtre et Roi », et si, « comme Roi, il régit l'Eglise et ne cesse [par elle] ¹⁴ d'établir son royaume et d'en étendre les frontières », pourquoi refuser à la hiérarchie la mission de régenter l'Eglise, comme on lui attribue celle de l'édifier par la Parole et l'administration des sacrements (office prophétique et sacerdotal)? C'est qu'on préfère, sans doute pour déferer aux désirs des « Free-Churches », relever le rôle des laïques, dont l'action « prophétique » entre nettement en concurrence avec le ministère ordinaire de la hiérarchie. « L'Esprit peut parler par qui il veut. Le ministre ordonné n'est pas seul à entendre l'ap-

¹⁴ Mots omis, car le rapport de l'Eglise au Royaume demeure sujet à controverse, *ib.* (V).

pel à rendre témoignage à l'Évangile et à exprimer les volontés divines. L'Eglise a grand besoin, et elle doit à la fois le demander et l'accueillir, de l'exercice des dons de prophétie et de doctrine par les laïques, hommes et femmes, etc. » Et plus haut : « La Révélation n'appartient pas seulement au passé : c'est aussi la parole toujours présente par laquelle Dieu parle directement à l'âme qui l'écoute. » De telles assertions sont bien de nature, n'est-il pas vrai, à remettre en question tout ce que l'on croyait avoir été « défini » au début touchant la Révélation, l'Écriture, l'Eglise, interprète de l'Écriture, etc.

Au lieu de nous y arrêter, soulignons la défaite subie par le luthéranisme sur le terrain de l'ecclésiologie. Si les Eglises diffèrent d'avis sur l'extension du terme Eglise, toutes conviennent que l'Eglise invisible, en tant que distincte de l'Eglise visible, est une chimère. L'Eglise était déjà visible en Israël et elle n'a pas cessé de l'être après l'institution du Christ. « L'Eglise invisible n'est pas une communauté idéale, sorte d'entité platonicienne, distincte de l'Eglise visible sur la terre. L'Eglise invisible et l'Eglise visible sont inséparablement conjointes, bien que leurs limites ne coïncident pas absolument. » Certains « regardent le terme Eglise, appliqué à la société invisible des vrais chrétiens discernés par Dieu, comme erroné et sans fondement dans l'Écriture. Parler de ce corps invisible comme de la véritable Eglise, c'est donner à entendre — chose bien dangereuse — que la véritable Eglise peut n'être pas visible et que l'Eglise visible peut n'être pas véritable. » Voilà, semble-t-il, un point acquis.

Edimbourg innove et de façon heureuse en faisant de la *communion des saints* l'objet d'une considération spéciale¹⁵. Ce titre permet de réintégrer dans le christianisme les éléments mis en valeur par le mouvement ritualiste et de nos jours par le courant liturgique, et de rouvrir sur l'au-delà la perspective jadis fermée par la Réforme. Culte des anges, des saints et spécialement de la Vierge Marie, prière pour les défunts sont ici mentionnés. Le congrès s'arrêta même à la considération de cette formule scripturaire : « Toutes les générations m'appelleront bienheureuses », sans pourtant se résoudre à y reconnaître les prérogatives glorieuses de Marie. N'avons-nous pas là l'indice d'un retour à une façon plus traditionnelle de poser le problème du Christ et de l'Eglise ? Et d'où

¹⁵ *Ib.*, ch. IV.

vient, je le demande, cette réaffirmation des valeurs purement spirituelles qui nous lient les uns aux autres, de ce monde transcendant où s'absorbent les âmes pieuses et inquiètes, sinon d'une expérience profonde, sans précédent dans le protestantisme et qui ne saurait être entièrement subjective, de la communion du « fellowship » existant entre chrétiens qui professent la même foi et se dévouent à la même œuvre? Et c'est ici peut-être que l'efficacité du mouvement « Faith and Order » s'accuse le plus profondément: « En son sein, avouent les délégués, nous avons expérimenté une très véritable communion des saints, quoique encore incomplète. En lui nous croyons humblement que nous expérimentons la présence et la vertu du Saint-Esprit. »

* * *

Quant aux sacrements ¹⁶, on s'accorde à les définir comme des « dons » du Christ à l'Eglise, promesses et sceaux, et non pas simplement symboles, de la grâce, dans la réception desquels la foi et les dispositions du sujet, notamment son appartenance à la communauté, entrent en jeu. En revanche on ne s'entend ni sur leur nécessité ni sur leur nombre, et cette perplexité rejaillit naturellement sur la conception qu'on se fait des sacrements eux-mêmes, de leur nature, de leur fonction, de leurs conditions d'administration, etc. Ici tout semble lâche et incertain. *Abeunt in diversas sententias*. En particulier, faut-il faire dépendre la validité d'un sacrement — distinguée de sa parfaite administration rituelle ou licéité — de l'ordination du ministre? C'est la question cruciale de la succession apostolique qui se trouve inévitablement posée. Quelles sont donc à cet égard les positions des Eglises ¹⁷?

Il y a d'abord la doctrine classique de la succession par transmission de pouvoir entre évêques se suivant sur le même siège: elle est soutenue aujourd'hui par les orthodoxes, les vieux catholiques et une portion des anglicans. L'autre portion, plus avancée, n'admet qu'une transmission de ministère hiérarchique (ministerial oversight), par où les évêques se

¹⁶ *Ib.*, ch. V.

¹⁷ Cf. *The Ministry and the Sacraments. Report of the Theological Commission appointed by the Continuation Committee of the Faith and Order Movement under the Chairmanship of the Right Rev. A. C. HEADLAM, C. H., D. D., bishop of Gloucester*, edited by the Rev. R. DUNKERLEY, B. D., Ph. D. (London, The Student Christian Movement Press), 1937.

trouvent préposés au clergé et aux fidèles: elle doute du fondement historique de la succession apostolique, mais la regarde néanmoins comme un élément traditionnel de l'ordre catholique, ayant fait ses preuves pendant près de vingt siècles et bien capable aujourd'hui encore de servir de symbole et de lien d'unité. Les presbytériens et les réformés font, on le sait, du collège des presbytres les vrais successeurs des apôtres, jouissant de pouvoirs épiscopaux, tandis que les ministres dûment ordonnés par eux et placés à la tête des paroisses remplissent des fonctions purement presbytérales: prédication, administration des sacrements. Enfin les méthodistes, les congrégationalistes, les baptistes, etc., ne gardant de la succession apostolique que le nom, se contentent d'assurer la continuité du message apostolique par la prédication.

Comment concilier ces trois ou quatre théories rivales? Par syncrétisme. « Dans une Eglise unie, l'association intime du conseil des presbytres avec l'évêque et des laïques avec tous deux dans le gouvernement de l'Eglise doit être conservée ou restaurée. A cette condition l'épiscopat sera à la fois constitutionnel et représentatif de l'Eglise entière. » On ajoute: « Les éléments caractéristiques des systèmes épiscopal, presbytérien et congrégationaliste étant suffisamment représentés dans les ministères de l'Eglise unie, désormais ceux qui adhèrent présentement à ces systèmes se considéreront mutuellement comme partie de l'Eglise de Dieu. Tous s'y trouveront à l'aise, et la doctrine de la succession apostolique, ralliant les suffrages universels, atteindra à la plénitude qui lui est propre, puisqu'elle se référera à la fois au Verbe, au ministère, aux sacrements et à la vie de la communauté chrétienne » (ch. V (VII)).

Mais aussi un tel régime fait bon marché de la succession apostolique en ce qu'elle a de propre et d'inaliénable, puisque l'épiscopat historique est considéré comme une forme de gouvernement accolée à d'autres également valables. Aussi d'autres délégués préfèrent-ils se rallier à une formule différente, savoir un fédéralisme des Eglises qui laisse subsister les autonomies et partant respecte chez l'une ou l'autre d'entre elles son attachement à la succession apostolique. Mais alors, c'est l'union organique qui fait défaut: le fédéralisme ne vise en effet qu'à une union latérale, par coopération. De toute manière on aboutissait à une impasse. Dans l'état présent de la question, il était impossible, à la conférence,

d'en sortir. Aussi la dernière partie de son rapport ¹⁸ ne fait-elle que poser les jalons d'un rapprochement factice des Eglises, encore pour longtemps divisées.

* * *

On distingue trois stades dans l'évolution vers l'unité. D'abord, la *coopération* ou « action coopérative », déjà réalisée en pays de mission et immédiatement possible partout où existe communauté de but et de tâche. Dix règles de la coopération sont posées, qui constituent comme la technique du genre ¹⁹.

Ensuite vient l'*intercommunion*. Lausanne hésitait encore entre deux manières de voir: l'intercommunion, prélude de l'union, étant avec celle-ci dans une relation de moyen à fin, et l'intercommunion, conséquence de l'union achevée. Edimbourg opte décidément pour la première. En même temps il distingue quatre degrés d'intercommunion. Il y a la *communion occasionnelle*: à l'occasion d'une réunion extraordinaire des Eglises, l'une d'entre elles invite les fidèles, qui dans leurs confessions respectives jouissent de tous les privilèges du « churchmanship », à s'unir aux siens propres dans la réception de l'eucharistie. La célèbre église de St. Mary à Oxford fut cette année, à l'issue de la conférence « Life and Work », le théâtre d'une cérémonie semblable, où l'archevêque de Cantorbéry en personne officiait. Les conservateurs s'effrayèrent de ce patronage: on leur répondit que c'était là « un service exceptionnel pour une occasion également exceptionnelle », et on argua de l'autorité de la conférence de Lambeth (1930) et de la convocation des évêques de Cantorbéry (1934). Le deuxième pas, c'est la *libre communion* (open communion service) accordée par une Eglise aux membres de l'Eglise voisine à titre habituel, mais sans réciprocité. Ce dernier trait distingue la libre communion de l'*intercommunion*, qui suppose régularité et réciprocité. C'est l'expression la plus parfaite de la mutuelle reconnaissance que s'accordent deux Eglises: tels les anglicans et les vieux catholiques. Elle implique que toutes se regardent comme faisant également partie de la véritable Eglise ²⁰. Au delà, il n'y a que la *concélébration*, ou union de minis-

¹⁸ *Report*, ch. VI.

¹⁹ *Ib.* (V), § 8.

²⁰ Il y a cependant une atténuation, cf. *ib.* (II), § 3.

tères opérée dans le rite même de l'eucharistie, comme il advint à Jérusalem en 1928. Si l'on ajoute l'échange des prédicateurs, qui est par rapport à l'intercommunion *a parte ante*, ce qu'est la concélébration *a parte post*, l'une préparant les Eglises à la réception mutuelle de la communion, et l'autre consommant celle-ci par une participation à l'acte même d'offrande du sacrifice (quelle que soit d'ailleurs la signification attachée à celui-ci), on aura en ces quelques points tout un programme d'union cultuelle graduellement réalisable.

Le terme enfin de tout ce mouvement, nous l'avons insinué, c'est l'*union corporative*. Elle se distingue essentiellement du *fédéralisme* en ceci que l'allégeance de chaque membre s'adresse non plus à sa propre Eglise, mais à l'ensemble dont son Eglise fait partie. On s'élève donc à la notion de bien commun ecclésiastique, auquel toutes les communions participent de façon indivise, non seulement par leur foi et leurs pratiques extra-sacramentelles, mais par leurs sacrements et même par leurs ordres. Le projet porte en effet que, « dans une Eglise ainsi unie, les sacrements seraient ceux de tout le corps; le ministère serait accepté par tous comme ressortissant au corps tout entier ». Enfin, du point de vue juridictionnel, aussi grande que soit et doive demeurer la diversité des fonctions, on ne conçoit pas une Eglise unie « sans une certaine mesure d'organisation commune ». Pour rendre sensible les liens internationaux créés, il faut à tout le moins une sorte de directoire central, « quelque organe permanent de consultation, quels que puissent être d'ailleurs son autorité et ses pouvoirs ».

III. — PROJET DE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES.

(World Council of Churches)

Les deux mouvements, dont nous venons de rappeler les manifestations, sont-ils destinés à cheminer côte à côte sans jamais se rejoindre? A l'origine ils représentaient deux courants nettement divergents. Quand, en 1910, les Eglises épiscopaliennes d'Amérique invitèrent les Eglises dissidentes à se réunir en congrès sur une base doctrinale, le protestantisme américain, ennemi des discussions théologiques, refusa de s'y rendre, et ayant trouvé un allié dans la personne de l'évêque luthérien d'Upsala, Nathan Sodderblom, il forma le front activiste (Life and Work).

Depuis, « Faith and Order » et « Life and Work » ont évolué chacun selon sa loi propre. Le mouvement du christianisme pratique est ouvert en principe à tous les hommes de bonne volonté, et quoique la plupart de ses membres soient chrétiens, il comprend une minorité d'unitariens; aux congrès participent des membres élus et des membres d'office, personnalités marquantes désignées par leur compétence en matière sociale économique, etc. La direction est assurée par l'« Universal Christian Council », composé de membres choisis et non élus. À l'inverse, ce sont les Eglises elles-mêmes qui élisent leurs délégués à l'assemblée plénière de « Faith and Order », et ceux-ci élisent à leur tour les membres du bureau, y compris le président, et le comité permanent (Continuation Committee). Le mouvement est restreint aux seuls fidèles qui croient à la divinité du Christ, telle qu'elle est enseignée dans les Symboles des apôtres et de Nicée. Mais, et le point est à noter, l'appartenance à un mouvement n'est pas exclusive de l'autre: il est donc naturel que les Eglises affiliées au premier transportent leurs préoccupations dans les assemblées tenues par le second, et ainsi une sorte de niveau commun tend à s'établir entre l'idéologie de Stockholm et celle de Lausanne. On peut bien croire d'ailleurs que la tenue successive en Angleterre des deux congrès n'était pas l'effet d'une coïncidence fortuite et qu'elle favorisa un échange d'influences.

De fait, depuis plusieurs années, les dirigeants des principaux mouvements œcuméniques: « Faith and Order », « Life and Work », « The International Missionary Council », « The World Alliance », etc., ont pris l'habitude de se réunir pour concerter leurs activités et éviter les collisions fâcheuses. Or en 1936, ce « groupe consultatif » reçut des comités permanents de nos deux mouvements des instructions nouvelles: « Il s'agissait cette fois de sélectionner les membres d'un comité intergroupe des trente-cinq, ayant pour mission de dresser le bilan des résultats obtenus depuis Stockholm et Lausanne quant au rapprochement œcuménique et de présenter aux conférences d'Oxford et d'Edimbourg des suggestions concernant l'avenir du mouvement. » Des propositions soumises d'abord à la conférence d'Oxford et agréées par elle, la plus originale était la constitution d'un conseil œcuménique des Eglises, sorte de fédération, ayant deux organes centraux: une assemblée générale de représentants siégeant tous les cinq ans, et un conseil central, comité de

l'assemblée, se réunissant chaque année, et composé de soixante membres, dont un tiers environ seraient laïques. Un mémoire additionnel, émanant du Dr. Temple, archevêque d'York, recommandait le projet comme le moyen de sauver le mouvement « Faith and Order », dont la situation financière était précaire, et plus encore de donner une expression adéquate et permanente aux vœux des Eglises associées, ou, pour emprunter les termes dont il se servait, de « faire entendre la voix de la chrétienté non-romaine ». En somme il s'agissait de pallier à la carence de magistère visible dans le protestantisme à une heure où celle-ci se faisait durement sentir.

La motion appuyée par Oxford vint devant la conférence d'Edimbourg, qui la déféra à un comité spécial. Le rapport de celui-ci, présenté par le Dr. Ross Stevenson, presbytérien, était favorable, mais prudent. Il préconisait l'institution d'un nouveau comité ou sous-comité des quatorze — sept appartenant au mouvement « Faith and Order » et les autres au mouvement concurrent, — qui préciserait le fonctionnement du conseil œcuménique et déposerait ses conclusions devant le comité permanent de « Faith and Order ». En même temps, grâce à certaines sauvegardes, on assurait l'influence de ce mouvement dans l'organisme d'ensemble. Le parti anglican montra plus de réserves encore. Il lui semblait que le conseil projeté prétendait jouer à l'égard du protestantisme œcuménique un rôle qui n'était même pas dévolu à la conférence de Lambeth pour les Eglises de la communion anglicane. Sans doute le conseil n'aurait pas pouvoir de légiférer pour les Eglises, et l'application de ses décisions resterait en dernière analyse subordonnée à l'assentiment de chacune. Il n'en subirait pas moins fatalement l'attraction de l'un ou de l'autre pôle: l'épiscopalisme continental ou le non-conformisme américain. La prédominance de celui-ci était à craindre. Et si l'on se promettait d'exclure du comité les unitariens, comment les empêcher de siéger à l'assemblée des deux cents? Pour ces raisons, et malgré la pression des représentants de l'Amérique, l'assemblée décida de surseoir et se contenta d'entériner le rapport de son comité.

* * *

L'avenir du projet dépend donc des recommandations qui seront faites par le comité des quatorze et de l'agrément du bureau des deux

mouvements ²¹. Déjà on entrevoit un vaste effort de rapprochement et de fusion des communions protestantes, voire des Eglises orthodoxes, se poursuivant sur toute la surface du globe. Le développement des relations entre Eglises territoriales par les plans d'évangélisation conjointe, l'échange des ministères, l'admission réciproque à la communion, les conversations officieuses et les relations formelles consommant l'union, telle est la première conséquence du mouvement œcuménique. Mais sa portée est ailleurs. Il consiste en une aspiration profonde à l'unité et à l'universalité manifestée par le protestantisme contemporain, en une volonté de sortir de l'isolement et de mettre fin à l'émiettement où la Réforme a réduit ses Eglises et à donner au monde le spectacle d'une unité extérieure correspondant à la cohésion intime des esprits et des cœurs. Car tous se sentent membres d'un seul corps, le corps mystique du Christ, et d'une seule Eglise, l'*Una sancta*. Tous se rendent compte que l'unité se présente à eux comme un *donné*, préexistant dans le Christ qui est la tête, et qu'en se serrant les uns contre les autres ils ne font qu'obéir à une intention du Christ, suivre l'appel intérieur de l'Esprit. L'unité de l'Eglise s'achèvera, pensent-ils, par extériorisation, par projection au dehors de l'œuvre inaugurée par cet Esprit dans les cœurs de ses fidèles ²². A celle-ci tous se doivent de contribuer. Il faut donc — et c'est la tâche qui s'impose immédiatement — mobiliser les chrétientés en faveur de l'idée œcuménique par des neuvaines de prières, la multiplication des confréries de l'unité, l'établissement de cours spéciaux dans les séminaires, les conférences et les recherches de théologiens, l'édition de volumes à bon marché faisant connaître l'histoire et la vie des Eglises, l'éducation œcuménique de la masse des fidèles et spécialement de la jeunesse, l'élan donné aux « Student Christian Movements », les conférences et meetings

²¹ Une première réunion consultative aura lieu en Hollande, en mai 1938.

²² Le rapport est très explicite sur ce point: « En visant le but auquel tendent tous nos efforts, nous ne cherchons pas à créer quelque chose de nouveau; bien plutôt nous tentons de découvrir sous la direction du Saint-Esprit la pleine nature de l'Eglise créée par Dieu dans le Christ » (ch. VI, au début). L'unité est à recevoir comme un don de Dieu. « Une telle communauté vivante, comme tout ce qui vit, ne peut être une construction: la vie ne peut venir que de la vie; l'unité visible du Corps du Christ ne peut procéder que du Dieu vivant opérant par l'Esprit vivifiant. » (*ib.* (II)). Le Dr. Headlam, évêque de Gloucester, faisant le bilan de la conférence devant le Church Assembly (18 novembre 1937), après avoir déclaré que la conférence « avait manifesté à la fois l'unité et le désunion de la chrétienté », ajouta: « Le grand corps des chrétiens, si divisé qu'il puisse être sur certains détails, est uni dans son allégeance au Christ et dans tous les principes de vie et de conduite qui en dérivent. »

régionaux, etc. Bref, il faut mettre tous les instruments de propagande religieuse au service de l'idée œcuménique. Il s'agit en effet d'un esprit à cultiver, d'attitudes à régler et d'un sens nouveau, d'une expérience spirituelle à susciter, qui dépasse le ressort de la connaissance technique, de la simple communication d'idées. En un mot, il faut refaire l'éducation des Eglises, scindées et déformées par de longs siècles d'indifférence, d'ignorance, de divisions politiques et sociales, et tant de préjugés, ajoutant leur poids au penchant même du protestantisme à s'isoler et à replier sur soi ses adeptes.

Et cet effort de rassemblement et d'assouplissement, de régénération n'est pas restreint au protestantisme. Nous avons peu parlé jusqu'ici des orthodoxes. Réparons cette omission. Ils étaient représentés à Edimbourg par le métropolite de Thyateira, le grand archimandrite, l'archevêque Baship, l'évêque Séraphim, les professeurs Arseniev et Alivasots, les métropolites d'Albanie et de Serbie, le patriarche des Assyriens, Mar Schimoun, et le catholicos nestorien. Ces délégués se prêtèrent avec bonne grâce aux besognes qu'on attendait d'eux, mais avec l'horreur de l'Orient pour les abstractions, ils évitèrent de se compromettre même verbalement. « Nous sommes opposés, déclara l'archevêque Germanos en leur nom, aux termes vagues et abstraits, qu'on fait servir à identifier des conceptions et des doctrines qui diffèrent réellement les unes des autres. Nous nous considérons donc comme obligés en conscience de déclarer en toute sincérité et humilité que les conclusions où s'étale ce langage vague et abstrait, alors même qu'elles pourraient éventuellement accélérer l'union des Eglises qui présentent les mêmes caractéristiques essentielles, ne concourent pas à la fin plus large à laquelle on veut les faire servir, spécialement en ce qui concerne l'Eglise orthodoxe. » Celle-ci en conséquence revendiquait la liberté de penser « orthodoxe » sur les points suivants: le concours divin et la part de l'homme dans la sanctification réunis sous le nom de synergie, la tradition, la priorité de l'Eglise sur les Ecritures, la visibilité de celle-là, la succession apostolique, la nature et le nombre des sacrements, les conditions de validité et même l'effet du baptême, la nature de l'eucharistie, la place de l'intercommunion dans le processus d'unification des Eglises, etc. Ces réserves sont, il est vrai, contre-balancées par l'adhésion toujours plus accentuée de

l'orthodoxie à l'idéologie du mouvement. Qui sait même si le conseil œcuménique projeté ne parut pas au jugement de certains un substitut désirable de ce concile œcuménique indéfiniment ajourné?

* * *

Tout en observant la réserve convenable en face de mouvements dont l'avenir est encore bien incertain et dont l'œcuménicité même n'est peut-être qu'un leurre, les catholiques romains se réjouiront de l'orientation nouvelle prise par les communautés protestantes et, en conséquence, par les autocéphalies orthodoxes.

Du point de vue *idéologique* d'abord, le résultat important du congrès d'Edimbourg, c'est d'avoir posé nettement et, pour la première fois peut-être, officiellement le problème de l'Eglise. « Derrière toutes les solutions particulières du problème de l'union corporative, lit-on dans le rapport (ch. VI (IV)), résident des conceptions profondément divergentes de l'Eglise. Faute de termes plus précis, on peut réduire ces divergences au contraste entre deux types d'Eglise: autoritaire et personnel. D'un côté on insiste sur le *donné* divin dans les Ecritures, les ordres, les Symboles, le culte, etc.; de l'autre on met vigoureusement l'accent sur l'expérience individuelle de la grâce divine, principe régulateur de l'Eglise unie, où la liberté doit régner comme un droit et un devoir religieux. » De même: « Nous osons affirmer que le contraste observé entre les deux types d'Eglise, pris en sa pleine teneur, dépasse de beaucoup l'antithèse existant entre ordinations épiscopales et non épiscopales. » Le Dr. Temple, président du congrès, poussant plus loin encore écrivait: « Il est devenu manifeste pour tous que la racine de nos divisions n'est pas à chercher dans le ministère ou dans les sacrements pris séparément, mais dans nos conceptions diverses de l'Eglise elle-même. Dès lors, c'est à l'étude de l'Eglise que le mouvement est poussé par sa propre dialectique. Pour garder le contact avec la pensée contemporaine, il doit entreprendre cette étude, non pas seulement ou principalement à partir des conceptions « personnelle » ou « autoritaire », mais encore et plus expressément du point de vue de la grâce et de la nature, de l'histoire et de l'eschatologie ²³. » C'est donc toute une ecclésiologie qui est commandée par le développement du mouvement œcuménique. Celle-ci

²³ Lettre au *Church Times* (3 septembre 1937).

doit s'efforcer de justifier les démarches entreprises et de montrer leurs possibilités d'aboutissement. A cet effort de l'ecclésiologie protestante et orthodoxe, le catholique assistera non seulement avec la conscience de la vérité possédée, mais avec la certitude qu'elle finira par prévaloir dans les esprits de ceux-là mêmes qui ne la confessent pas encore. C'est qu'en effet la vérité est une et elle est sienne. En redécouvrant la vérité abandonnée par le schisme et l'hérésie, nos frères séparés reviennent à la communion de la grande famille catholique romaine. N'est-elle pas, aussi bien, la *complexio oppositorum* où s'harmonisent autorité et liberté? N'admet-elle pas à côté des décisions infaillibles du magistère authentique les inspirations vibrantes de l'Esprit? Ne place-t-elle pas au-dessus de toutes les valeurs la grâce, la charité surnaturelle, qui fait de tous ses membres un seul corps et les établit en communion avec l'au-delà? N'a-t-elle pas su de tout temps concilier les justes exigences de la nature avec les appels de la grâce? Et aujourd'hui, tout en se reposant sur une histoire unique, n'attend-elle pas la fin, la consommation, qui rompra les idéologies de progrès indéfini et absorbera le temps dans l'éternité? Voilà quelques-unes des thèses classiques de l'apologétique catholique. Elles sont à confronter avec les postulats actuels du mouvement, à adapter, s'il le faut, et à proposer avec un désir sincère d'y gagner les esprits, afin qu'à l'ère de la vérité possédée, *fides possessa*, succède celle de la vérité diffusée, communiquée, *fides multiplicata*.

Du point de vue *sentimental* ou *religieux*, les tendances cristallisées autour d'Oxford et d'Edimbourg apportent un autre gain, savoir le sentiment de communion, éprouvé par les âmes qui croient au Christ, spécialement dans la prière et la célébration de l'eucharistie²⁴. On a même pu dire que l'impression la plus nette que les congressistes avaient gardée d'Oxford était d'avoir été associés pendant quinze jours à la communion matinale et à l'« Evensong ». Or cette communion, qui apaise la soif d'unité, si elle est réelle, surnaturelle, doit peu à peu se traduire par un rapprochement de la source même de l'unité, le Christ et son vi-

²⁴ L'archevêque de Cantorbéry estime que « la signification de cette unité de foi spirituelle vraiment surprenante n'a pas été suffisamment appréciée, et qu'accroître l'unité existante, approfondir l'expérience que l'on en fait par la communion spirituelle (*fellowship*) et l'action concertée mènent plus sûrement au but de l'union visible que ne le feraient les négociations formelles et souvent prématurées entre les Eglises » (conférence diocésaine de Cantorbéry, *ut supra*).

caire sur la terre. Si en effet les voies de l'Esprit divin nous demeurent profondément mystérieuses, il n'est pas cependant téméraire de penser qu'il se sert des éléments de vérité et de culte, conservés dans les communions dissidentes, pour amener leurs adeptes à sentir chrétiennement, catholiquement, et les immerger de nouveau graduellement dans l'atmosphère d'union étroite, intime, et véritable, qui règle les relations de la tête et des membres et de ceux-ci entre eux dans notre Eglise.

Du point de vue historique, enfin, le développement de l'œcuménicité protestante semble faire échec au catholicisme romain. Mais ce n'est là qu'une apparence. L'unification en effet des Eglises, par élimination des différences et par assimilation réciproque et vitale des ressemblances, est un processus qui doit logiquement ou aboutir à la séparation définitive du protestantisme d'avec le catholicisme — le premier étant rejeté au rang des idéologies purement humaines ou, si l'on veut, avec « Life and Work », humanitaires, et le second s'affirmant seul comme véritable Eglise, comme chrétienté, — ou au contraire au retour par étapes du protestantisme au centre de l'unité. La transformation profonde, sociale et politique — j'allais dire géographique — à laquelle est actuellement soumis notre globe, hâte le processus de dissolution ou d'intégration, ou plutôt les deux à la fois; car il est probable qu'un partage s'établira entre les deux solutions ci-dessus indiquées. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'avenir, notons pour le présent le besoin qu'éprouve le protestantisme d'un magistère universel. Les congrès dont nous avons relaté les enseignements ne sont que des épisodes dans une histoire dont la trame devrait être continue: la prise de position d'Oxford en face du monde contemporain ne serait qu'un geste insignifiant, presque une grimace, si telle ou telle déclaration utile n'était par intervalles répétée, commentée et appliquée. Or laissées à elles-mêmes, les Eglises parviendront-elles jamais à jeter les bases d'un tel magistère? Y réussiraient-elles, qu'elles ne pourraient lui conférer une autorité supérieure à la leur. Reflet de leurs tendances, il trahira leurs oscillations, il partagera aussi leurs préjugés et leurs errements. De magistère suprême ordinaire et infaillible, nous savons qu'il n'y en a qu'un et ne peut y en avoir qu'un seul, celui qui fut divinement institué: il est à revendiquer aujourd'hui cette prérogative. Espérons que pour ces raisons idéologiques, sentimentales et

historiques, les Eglises réunies à Oxford et à Edimbourg se tourneront de plus en plus vers l'Eglise romaine.

Celle-ci, nous en avons l'assurance, acceptera la main qu'on lui tend. La conférence de Lausanne provoqua il y a dix ans l'encyclique *Mortalium animos*, qui condamnait la panchristianisme. Les déclarations récentes du siège apostolique sont empreintes d'une bonté et d'une charité qui montrent la condescendance de l'Eglise à l'égard des personnes et même des groupes sincèrement épris de vérité et désireux de la faire triompher en union avec elle-même: « De tous côtés les malheureux se tournent vers le pape: nos frères séparés, les musulmans, les païens eux-mêmes, tous ceux qui souffrent moralement Nous appellent à leur secours . . . Ce spectacle de tant de malheureux, de tant d'égarés qui se tournent vers Nous Nous émeut profondément. Et à la veille du jour où Nous serons appelés à rendre compte à Dieu de Notre mission, Nous voulons ajouter à toutes les œuvres que la Providence Nous a permis d'accomplir comme un nouvel élan de charité. La charité! La charité! C'est le grand besoin de l'heure présente: on dirait que les hommes ne savent plus s'aimer . . . L'Eglise compte parmi ses plus belles traditions celle de la charité pour tous et avec une noble prédilection pour les malheureux. Nous ne trahisons pas cette magnifique tradition. On ne pourra jamais reprocher à la papauté d'avoir négligé à cette heure de haine et de lutte de répandre à profusion ses trésors de charité. N'oubliez pas que le Christ ne s'est jamais détourné de ceux qui tendaient vers lui des mains suppliantes . . . Oui il faut que noblement, chrétiennement, avec une infinie charité on réponde à ceux qui de bien loin Nous appellent: « Au nom du Christ qui vous aime, Nous vous saluons, mais que voulez-vous de Nous? Qu'attendez-vous de Nous? » Tel est l'accueil que Rome réserve à nos frères séparés, à ces Eglises dont nous avons essayé de dessiner les traits. Que l'Occident et l'Orient tournent leur visage vers la « mère et maîtresse de toutes les Eglises », ils reconnaîtront en elle l'expression pure et radieuse de tout ce qu'elles ont elles-mêmes su garder de grand, de vrai et de noble malgré les ravages de tant de siècles, et elles saisiront sur son visage la source même de la lumière qui s'est un instant posée sur le leur, selon la devise de l'université d'Oxford: *Dominus illuminatio mea*.

Décembre 1937.

Vincent-M. POLLET, o. p.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

I. ANSELM STOLZ, O. S. B. — *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*. Romæ, Libraria Herder, 1933. In-8, 116 paginæ.

II. THOMAS GRAF, O. S. B. — *De Subjecto psychico Gratia et Virtutum secundum Doctrinam Scholasticorum usque ad Medium Sæculum XIV*. Pars prima. *De Subjecto Virtutum cardinalium*. Romæ, Libraria Herder, 1934, 1935. In-8, XXIII-261 et VIII-272-159* paginæ.

III. SALVATOR MARSILI, O. S. B. — *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla Carità e Contemplazione*. Romæ, S.A.L.E.R., Herder, 1936. In-8, XIII-171 paginæ.

IV. B. CAPELLE, M. INGUANEZ, BEDA THUM, O.S.B. — *S. Beda Venerabilis*. Romæ, S.A.L.E.R., Herder, 1936. In-8, 71 paginæ.

Nous sommes particulièrement heureux de présenter à nos lecteurs les premiers fascicules des *Studia anselmiana*. Il y aura bientôt cinq ans, l'Institut pontifical Saint-Anselme, dirigé par les Bénédictins, inaugurerait une série d'études portant sur les matières ecclésiastiques: théologie, philosophie et droit canon. On ne pouvait guère mieux mériter l'admiration et les encouragements de tous ceux que préoccupe la diffusion de la pensée chrétienne, particulièrement — on nous pardonnera ces vues intéressées — de ceux qui se sont voués à l'accomplissement de la mission pontificale, que représente pour une part, en terre canadienne, l'Université d'Ottawa. Déjà, quatre études réparties en six fascicules sont venues confirmer les espérances que l'on avait pu placer, au début, en cette entreprise bénédictine. Et tout porte à croire que sur ces bases solides l'œuvre s'édifiera avec non moins de brio que de valeur scientifique.

Une étude de la pensée de saint Thomas sur la grâce et sur la lumière de la foi ouvre opportunément cette collection. Disons tout de suite que l'auteur se sépare quelque peu de ceux que l'on s'est habitué à considérer comme les fidèles disciples du Docteur angélique. Il n'est personne cependant qui contestera le sérieux de l'effort tenté par Dom Stolz pour dégager de la gangue des textes la véritable pensée du maître. Après avoir, dans une *positio quæstionis*, indiqué les divergences qui partagent les trois groupes connus, représentés par Billot, Rousselot-Huby-Lang (?) et Gardeil-Garrigou-Lagrange, l'auteur s'attache à l'étude des textes pour rappeler contre les uns la doctrine thomiste de la possibilité d'une foi naturelle, proposer ensuite relativement à l'essence de la foi surnaturelle une explication contraire à celle de la spécification des actes par leur objet, conclure enfin à la possibilité de connaître l'objet de foi d'une double façon: *per modum rationis et per modum naturæ*.

On pense bien au terme de ce livre que tout n'est pas dit en matière de foi, même en ce qui a trait à la seule reproduction, aussi fidèle que possible, de la doctrine de saint Thomas. Sur ce dernier point spécialement, on fera volontiers crédit à l'auteur tant que l'on s'enfermera dans les limites d'une analyse purement textuelle. Cependant, dès que l'on prétendra, pour appliquer toutes les règles d'une saine interprétation, mettre d'accord l'exégèse proposée avec le reste de la synthèse thomiste, il est à craindre que l'on ne se heurte à des difficultés indéchiffrables. En particulier, on ne voit pas bien en quoi la définition du surnaturel par ce qui échappe au contrôle de la nature rejette le principe de la spécification d'un habitus par son acte et, en définitive, par son objet. N'est-ce pas tout un? En somme, ce qui peut empêcher le théologien de louer sans réserve cette interprétation, ce n'est pas tant ce qu'on y soutient, que ce qu'il aurait fallu ajouter aux affirmations pour corriger ce qu'elles peuvent présenter d'absolu. Il reste néanmoins que cette exégèse, à cause de la probité avec laquelle elle est conduite, soulève plus d'une question et invite, par là, les disciples à serrer de plus près, s'il est possible, la pensée du Docteur commun.

L'enquête historique menée par Dom Graf sur le sujet psychologique de la grâce et des vertus a déjà pris des proportions enviables, bien qu'elle ne nous ait fourni, à date, qu'une partie des fruits escomptés. Il n'a pas fallu moins de trois volumineux fascicules pour exposer la question des vertus cardinales; reste encore celle, non la moins importante certes, des vertus théologiques et de la grâce. Au théologien, qui jouit en paix d'une doctrine communément acceptée, ou à peu près, l'intérêt de pareilles recherches positives risquera de paraître assez minime. Et pourtant, pour peu que l'on s'arrête à considérer les ramifications insoupçonnées de la présente question et la facilité plus ou moins grande d'y voir clair, on se replie d'instinct sur les positions conquises dans le passé au prix d'hésitations, de disputes, parfois de redressements assez pénibles. Au fond, c'est le problème des relations entre la nature et la grâce que soulève cette étude portant avant tout sur le point d'insertion du surnaturel en notre âme.

A l'origine, trois solutions divisent les philosophes et les Pères. Pour les uns, la vertu n'est qu'une perfection de la raison; d'autres y voient plutôt avec saint Augustin, une forme de l'amour; les péripatéticiens enfin proposent de distinguer entre les vertus intellectuelles et les vertus morales, assignant aux premières la partie rationnelle comme sujet psychique, et la partie irrationnelle aux secondes. Cette triple solution trouvera des défenseurs parmi les scolastiques de la première heure; mais déjà, le courant volontariste augustinien rallie le plus grand nombre de suffrages. L'influence, tardive il est vrai, de saint Jean Damascène, unie à la réhabilitation d'Aristote dans l'école, oppose ensuite une solution plus adéquate à l'augustinisme traditionnel. Avec saint Thomas enfin, c'est le plein épanouissement de cette doctrine qui, en assignant à chaque vertu son sujet propre, finira par s'imposer, dans ses lignes principales du moins, aux considérations philosophiques ou théologiques de l'école.

Voilà une façon bien ingrate de synthétiser un ouvrage aussi dense. D'ailleurs, on ne résume pas une enquête historique, surtout du genre de celle-ci. Le lecteur qui voudra se rendre compte lui-même de la valeur de cette étude sera étonné tout d'abord par l'envergure d'une telle entreprise; il ne tardera pas à se convaincre de l'exactitude du détail et de la richesse de chacune des monographies dont se compose cette enquête. La satisfaction est complète, lorsqu'on en arrive à ces conclusions où l'auteur condense en quelques traits bien définis l'évolution de doctrines qui auraient pu paraître de prime abord un écheveau inextricable. Aussi, n'a-t-on qu'un désir, en fermant ce livre: se laisser guider de nouveau par le maître qu'est, en la matière, Dom Graf, afin de consi-

dérer un sujet encore plus théologique que le précédent, celui de la grâce et des vertus théologiques.

Le nom de Jean Cassien est tellement mêlé à l'histoire du semi-pélagianisme que, tout grand spirituel qu'il fût, l'abbé de Saint-Victor est toujours quelque peu tenu en suspicion. Néanmoins, sa piété profonde, son zèle inlassable à promouvoir le monachisme en Occident, la supériorité incontestable de ses écrits spirituels s'imposent à l'admiration et même à la vénération chrétienne. En deux chapitres bien documentés, quoiqu'un peu restreints pour le sujet qu'ils embrassent, Dom Marsili vient d'étudier la charité et la contemplation dans la doctrine spirituelle de Cassien, ainsi que les sources de ce point doctrinal. À vrai dire, le titre: *Jean Cassien et Evagre le Pontique*, ne nous renseigne que sur la dernière partie de l'ouvrage; ajoutons toutefois que le fascicule est bien dans le ton des recherches qui ont eu pour résultat, en ces dernières années, de mettre en lumière l'ascendant incomparable du moine de Nitrie.

La première dissertation se déroule, de la façon la plus logique, en trois phases: la nature de la charité et ses divers sens chez Cassien, la contemplation, enfin les rapports entre les deux. Notons à ce sujet: « La perfection réside dans la charité; mais la charité parfaite n'est possible que dans la contemplation » (p. 66). À vrai dire, chez Cassien, « charité et contemplation ne se distinguent pas comme deux degrés distincts: toutes deux concourent à former une seule et même perfection. . » (p. 67).

Plus délicate, la question des affinités doctrinales de Jean avec les moines d'Égypte, en particulier avec Evagre le Pontique, fait l'objet de la seconde dissertation. Et par l'ardent origéniste que fut Evagre, l'auteur a été amené à souligner, dans une note finale, la dépendance de Cassien à l'égard d'Origène. Sujet d'une remarquable ampleur, que Dom Marsili a synthétisé en deux lignes que nous lui empruntons: Cassien « se meut dans l'orbite spirituel d'Evagre; et de ce fait, il est le principal représentant de la pensée origénienne dans le monachisme ». La personnalité de Cassien n'en est pas pour autant diminuée; c'est au contraire l'un de ses grands mérites d'avoir, en transplantant pour ainsi dire en Occident une doctrine gréco-orientale par son origine, jeté un pont entre les deux peuples et les deux cultures. Quant à Evagre, dont la pensée pénètre à fond l'œuvre de Cassien, il est bien près de nous apparaître comme le premier théoricien de la doctrine mystique en général.

Semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui. C'est sur cette phrase du Vénérable Bède que débute le sixième fascicule consacré à la mémoire du *Gentis Anglorum Doctor Venerabilis*. Dans une première conférence, Dom Capelle fait revivre devant nos imaginations cette grande figure du VIII^e siècle en décrivant le rôle théologique joué par Bède, montrant du même coup en quel sens et pourquoi il fut et reste docteur de l'Eglise. À lui revient l'incontestable mérite d'avoir été « le premier et l'un des principaux éducateurs du moyen âge naissant » (p. 23). Pour nous également, Bède présente de l'intérêt, du seul point de vue doctrinal. Sans doute, il ne faut pas voir en lui un génie spéculatif. Mais à un esprit éminemment traditionaliste, le docteur sait donner une tournure personnelle qui parfois même confine à l'indépendance.

Peu connu de son vivant, Bède a joui, au lendemain même de sa mort, d'une popularité peu banale. Une preuve nous en est fournie par Dom Inguanez, qui montre les moines du Mont-Cassin adonnés, en ce même VIII^e siècle, à l'étude du Vénérable, les uns copiant servilement ses écrits, les autres, plus nombreux, reprenant sa doctrine ou s'appuyant à tout le moins sur son autorité; en un mot, en ce milieu intellectuel, Bède est à cette heure le maître incontesté que l'on écoute en toute humilité et confiance.

Une monographie sur la place de Bède dans l'histoire des sciences naturelles ajoute à l'intérêt des précédentes conférences, surtout en ce qu'elle nous renseigne sur quelques-unes des sources lointaines de sa doctrine cosmologique. Encore ici, Bède affiche une certaine originalité du meilleur aloi et une fermeté dans le ton, qui en imposeront à tout le moyen âge. Le temps fera son œuvre sans doute; l'engouement pour les théories nouvelles, les précisions apportées dans la suite détourneront peu à peu les esprits jusqu'à faire l'isolement quasi complet autour du moine de Jarrow. Néanmoins, « par ce qu'il fut, comme par ce qu'il a fait, saint Bède le Vénérable est authentiquement et pleinement docteur de l'Eglise ».

M. B.

* * *

A. VERMEERSCH, S. J., et J. CREUSEN, S. J. — *Epitome Juris Canonici cum Commentariis ad scholas et ad usum privatum*. Tomus I. *Libri I et II Codicis Juris Canonici*. Editio sexta. Mechliniæ, Romæ, H. Dessain, 1937. In-8, XVI-675 paginae.

Les éditions successives et nombreuses confirment les louanges que nous avons eu l'occasion d'exprimer relativement à cet ouvrage¹. Le R. P. Creusen s'est chargé de revoir le premier volume et d'y ajouter les décisions nouvelles de la Commission d'Interprétation du Code, sans autre changement notable.

J.-R. L.

* * *

PIUS CIPROTTI. — *De Consummatione Delictorum attento eorum Elemento obiectivo in Jure canonico*. Pars I. Romæ, Apud custodiam librariam Pont. Instituti utriusque Juris, 1936. In-8, 100 paginae.

La brochure de M. Ciprotti constitue à la fois un excellent commentaire et un guide merveilleux pour l'étude de cette partie du droit canonique, qui traite *De pœnis in singula delicta*. Jusqu'ici, la plupart des canonistes ont passé un peu rapidement, à notre avis, sur cette section du code.

L'auteur s'attache à mettre en lumière ce qu'il appelle avec raison l'élément objectif du délit ou l'acte externe par lequel il y a transgression de la loi (*externa legis violatio*). La première partie de l'ouvrage, qui nous est aujourd'hui présenté, embrasse les titres XI-XIV du cinquième livre du *Codex*.

Appuyé sur une documentation très fouillée, l'auteur discute les diverses opinions que pose chaque canon et établit des conclusions qu'on ne saurait rejeter sans une sérieuse réflexion. Nous nous permettrons toutefois de soumettre un doute touchant un point qu'il soulève à propos du crime d'hérésie (p. 15). Celui, affirme-t-il, qui professerait une doctrine condamnée *tamquam hæretica* par une congrégation romaine, dont les décisions ne sont ni infaillibles ni irréformables, devrait être considéré comme hérétique (*hæreticum se esse ostendere*) et encourrait vraisemblablement la peine d'excommunication (c. 2314, § 1). Il nous semble qu'il faudrait soutenir une proposition déclarée hérétique par un décret infaillible sanctionné et approuvé *in forma specifica* par le souverain pontife pour être formellement hérétique et encourir la censure portée par le *Codex*.

Nous soulignons enfin le soin et la précision que met M. Ciprotti à déterminer quels délits admettent le *conatus delicti* et le *delictum frustratum*, dont il est question au canon 2212.

A. C.

¹ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1934, p. 201*-202*; 1936, p. 62*; 1937, p. 55*.

* * *

M. le chanoine E. FOURNIER. — *Questions d'Histoire du Droit canonique*. Paris, Libraire du Recueil Sirey, 1936. In-8, 46 pages.

Deux questions sont exposées dans cet opusculé: *Gloses et Commentaires sur les Constitutions de Grégoire X* (François de Verceil); les *Recueils de Décrétales* « *extra-vagantes* » de 1234 à 1294. Ces extraits du cours professé à l'Institut catholique de Paris (1935-1936), par M. le chanoine E. Fournier, sont recommandés à tous ceux qu'intéresse l'histoire du droit canonique, en raison de l'autorité du distingué professeur. L'ouvrage peut servir de source et de modèle.

J.-R. L.

* * *

DAMIEN VAN DEN EYNDE, O. F. M. — *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Gembloux, J. Duculot; Paris, Gabalda et Fils. In-8, XXVIII-360 pages.

Voilà une dissertation pour la maîtrise en théologie, digne des thèses sérieuses de la faculté théologique de Louvain.

Par *Normes de l'Enseignement Chrétien*, le Père Van Den Eynde entend, selon l'acception reçue, tout ce qui a servi de critères à l'Eglise pour fixer son dogme, sa morale, sa discipline et son culte. De ces critères, il veut faire l'histoire aux premiers siècles de la chrétienté, « c'est-à-dire les distinguer et les caractériser dès leur apparition et en suivre l'évolution, pour assister aux premières étapes de leur élaboration en système » avec saint Irénée. Dans ce but, il divise son ouvrage en deux parties: la première, la plus brève, expose les règles fondamentales de la foi d'après les Pères apostoliques et les premiers apologistes; la seconde décrit leur systématisation dans la littérature patristique des années 180 à 300. L'une et l'autre synthétise et groupe par ordre d'idées les témoignages des écrivains ecclésiastiques sur la Révélation divine, les Ecritures, la tradition, les illuminations ou charismes de l'Esprit, la théologie de la foi, la théologie savante.

Le nouveau dans la dissertation scientifique du Père Van Den Eynde, il ne faut point le chercher dans les affirmations patristiques ou dans les conclusions qu'elle renferme. Le meilleur mérite de son auteur, c'est d'avoir analysé clairement, dans une étude spécialement consacrée à cette fin, tout ce que les Pères ont écrit sur les fondements de la foi chrétienne et catholique.

Cette étude, avec son abondante bibliographie, sa table de citations patristiques, ses index analytique et alphabétique, ses conclusions générales qui la résument en quelques pages très claires, ne peut être qu'une très utile contribution à l'histoire des dogmes. Aux *doctorandi* en quête de thèses modèles, elle rendra des services particulièrement appréciés.

J.-L. A.

* * *

Acta secundi Congressus thomistici internationalis, invitante Academia R. S. Thomæ Aquinatis, Romæ a die 25 ad 28 Novembris 1936 celebrati. Taurini-Romæ, Ex Off. Libraria Marietti, 1937. In-8, 586 paginae.

L'Académie pontificale romaine Saint-Thomas d'Aquin offre, comme troisième volume dans sa nouvelle série des *Acta Pontificiæ Academiae Romanæ S. Thomæ Aquinatis et Religionis Catholicæ*, une édition déjà revue et corrigée des dissertations, des rapports et des discussions présentés aux séances générales du deuxième Congrès international thomiste, tenu sous ses auspices.

Ainsi, elle assure la conservation et une plus large diffusion des fruits accumulés par la mise en commun, dans une franche collaboration, du résultat de recherches accomplies par des défenseurs et des propagateurs, éminents ou zélés, du thomisme, venus de la plupart des grands centres intellectuels.

En plus d'une courte préface, le volume contient quelques pages d'introduction et de conclusion, destinées à replacer les dissertations dans l'atmosphère du Congrès. Deux tables analytiques: *Index locorum S. Thomæ*, *Index nominum*, rendent la consultation des *Acta* plus facile et témoignent, par le nombre des citations, de l'orthodoxie doctrinale.

Les conférences sont groupées selon un ordre systématique, en quatre parties distinctes: *De cognitione humana, præsertim de criterio veritatis et de realismo*; *De philosophia et scientiis*; *De philosophia et religione*; *Communicationes de Cartesio*.

L'importance de ces matières n'échappe à personne. Les sujets sont étudiés à des points de vue variés, en sorte que les rapporteurs se complètent, sans se répéter. Chacun considère un aspect du problème sans s'étendre au delà des limites à lui tracées.

Les *Acta* abondent en aperçus lumineux ou originaux, synthèses précises et rapides, essais pour fixer une terminologie, etc. Les vérités anciennes sont rajeunies par leur application aux problèmes actuels. Et les conclusions nouvelles sont solidement nouées à leurs principes.

Présenté en langue latine, ce tribut international payé à la doctrine reconnue par l'Eglise conserve plus d'un indice de la diversité de ses origines. Près de la moitié des travaux sont rédigés en italien, en français ou en d'autres langues. La multiplicité des auteurs explique peut-être le manque d'uniformité dans la manière d'indiquer les références.

Nous ne pouvons dissimuler notre surprise de constater combien peu souvent est citée la *Summa Contra Gentes*: cinq fois à peine dans la partie qui traite des relations entre la philosophie et la religion. Fait plus étonnant encore, le nom du célèbre commentateur de cette œuvre magistrale, Sylvestre de Ferrare, ne figure même pas dans l'index onomastique. Ce n'est certes pas que l'on rejette son commentaire, puisqu'il serait facile de retracer certains exposés, par exemple, la difficulté et sa solution exposées dans la note de la page 110, qui se trouvent dans les *Commentaria*.

Les *Acta* constituent un volume que tout thomiste intéressé aux recherches philosophiques et scientifiques doit se procurer et consulter.

G. C.

* * *

JOSEPHUS DE VRIES, S. J. — *Critica in usum Scholarum*. Friburgi Brisgovia, Herder et Co., 1937. In-12, XIII-176 paginæ.

Cet in-douze de cent soixante-seize pages, résumé d'un ouvrage allemand beaucoup plus considérable, veut être un manuel de critique à l'usage des étudiants. Il est alors bon de savoir que la doctrine du réalisme médiat s'y trouve tout à l'honneur, et de ne pas ignorer que beaucoup de thomistes modernes, même parmi les mieux cotés, ne partagent pas l'avis de l'auteur sur ce vieux point en litige.

R. N.

Recension des revues

Angelicum.

Janvier 1938. — C. FRIETHOFF: *De doctrina assumptionis corporalis B. Mariæ V. rationibus theologicis illustrata*, p. 3-16. — L.-B. GILLON: *La notion de conséquence de l'union hypostatique dans le cadre de III, qq. 2-26*, p. 17-34. — A. BLAT: *De ordinarii potestate delegandi juxta canones 1043 et 1044*, p. 35-47. — A. M. DARMANIN: *La traslazione del Noviziato*, p. 48-87. — P. LUMBRERAS: *De jure ad famam*, p. 88-91. — I. M. BOCHENSKI: *De consequentiis scholasticorum earumque origine*, p. 92-109. — J. M. EGAN: *Notes on the Relations of Reason and Culture in the Philosophy of St. Thomas*, p. 110-120. — V.-M. KUIPER: *Pour ou contre l'idée-objet*, p. 111-137.

Antonianum.

Janvier 1938. — P. Damianus KLEIN, O. F. M.: *De Fine Sacrificii*, p. 3-18. — P. Jacobus HEERINCKX, O. F. M. — *De Momento Caritatis in Spiritualitate Franciscana*, p. 19-32. — P. Adolphus LEDWOLORZ, O. F. M.: *De Superiorum potestate dispensandi in jure particulari, O. F. M.*, p. 33-58.

Biblica.

Fascicule 1 1938. — A. ALLGEIER: *Dt. 25, 1-3 im Manchester-Papyrus (PRG 458)*, p. 1-18. — J. B. ORCHARD: *Thessalonians and the Synoptic Gospels*, p. 19-42. — U. HOLZMEISTER: *Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedriums (I)*, p. 43-59. — G. R. DRIVER: *Linguistic and Textual Problems: Ezekiel (I)*, p. 60-69. — P. JOÜON: *Notes de lexicographie hébraïque (XIV)*, p. 70-73. — J. M. BOVER: « *Fidelis sermo* », p. 74-79.

Collectanea Theologica.

Fascicules 3 et 4 1937. — Jean STEPA: *Méthode des recherches scientifiques et l'esprit de la culture*, p. 565-615. — Joseph NOWACKI: *De archiepiscopi Gnesnensis dignitate ac prærogativa primatiali*, p. 616-700. — Ks. Piotr. STACH: *Pierwszy zjazd biblistów polskich w Krakowie*, p. 701-711. — Ks. Antoni SŁOMKOWSKI: *Teologia dogmatyczna*, p. 712-743.

Commentarium pro Religiosis et Missionariis.

Fascicule 4 et 5 1937. — *Rev. mus P. Philippus Maroto (S. Goyeneche)*, p. 209-213. — SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE: *Instructio de Congregationibus Religiosis indigenis*, p. 214-216. — *Decretum, quo Statuta Generalia Piæ Unionis Cleri pro Missionibus approbantur*, p. 217-226. — *Dubium circa verbum « Missionis » quoad indulgentias*, p. 226. — COMMENTARIUM CODICIS: *Can. 542. De impedimentis ad Novitiatum; Can. 543. De admissione ad Novitiatum et professionem (A. Larraona)*, p. 227-237. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 238-243. — STUDIA CANONICA: *De proprietatibus Constitutionum (Ph. Maroto)*, p. 244-269. — STUDIA VARIA: *Votum et virtus in obligationibus Religiosorum propriis (A. Peinador)*, p. 270-285.

Fascicule 6 1937. — ACTA PII PAPA XI: *Epistola de expositione artis christiana in missionibus paranda*, p. 313-315. — *Epistula de IV exeunte sæculo ab obitu S. Hieronymi Æmiliani*, p. 315-316. — *Epistula de IV sæculo a condito Ordine Hospitalario*, p. 316-318. — COMMENTARIUM CODICIS: Can. 543. *De jure admittendi ad professionem* (A. Larraona), p. 319-327. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 328-333. — STUDIA CANONICA: *De proprietatibus Constitutionum* (Ph. Maroto), p. 334-356. — STUDIA VARIA: *Votum et virtus in obligationibus Religiosorum propriis* (A. Peinador), p. 357-366.

Divus Thomas (Plaisance).

Janvier-février 1938. — B. BARDESSONO, S. M.: *L'antitesi di « peccato » e di « redenzione » e la sintesi della « salvezza » in San Giovanni* (cont. e fine), p. 3-23. — M. FATTA: *Realismo Tomista*, p. 24-31. — A. ROSSI, C. M.: *Il XII Congresso Nazionale di Filosofia* (continua), p. 32-62. — I. CHEVALIER, O. P.: *Notule de critique textuelle thomiste: De Ver., q. IV, art. II, ad. 7*, p. 63-68.

Ephemerides Theologicæ Lovanienses.

Novembre 1937. — O. LOTTIN, O.S.B.: *La connexion des vertus morales acquises chez saint Thomas d'Aquin et ses contemporains*, p. 585-599. — J.-F. BONNEFOY, O. F. M.: *La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin* (suite), p. 600-631. — J. COPPENS: *Miscellanées bibliques*, p. 632-641. — J. B. CAROL, O. F. M.: *The theological Concept of Mediation and Co-Redemption*, p. 642-650. — A. ZYCHLINSKI: *De caritatis influxu in actus meritorios juxta S. Thomam*, p. 651-656. — L. DIEU, C. I. C. M.: *Prima die azymorum*, p. 657-667.

Etudes Franciscaines.

Septembre-décembre 1937. — M. VILLAIN: *Saint François et les peintres d'Assise*, p. 509-531. — P. J.-F. BONNEFOY: *Les couvents capucins de la Haute-Loire*, p. 532-581. — P. J. EYMARD: *Le P. Yves de Paris et le sentiment de Dieu*, p. 582-631. — L.-J. HUSSON: *Le P. Norbert de Bar-le-Duc, capucin*, p. 632-649. — P. S. BELMOND: *Le rôle de la mémoire dans l'intellection d'après Jean Duns Scot*, p. 650-659. — P. MARIE-BENOÎT: *La louange divine*, p. 660-674. — P. LEFÈVRE: *L'œuvre du P. Louis d'Argentan, capucin*, p. 675-695. — P. HILDEBRAND: *Les « Fragmina pœtica » du P. Gisbert de Lummen*, p. 696-717. — P. Béda RIGAUX: *Chronique biblique*, p. 718-731.

France Franciscaine (La).

Octobre-décembre 1937. — RECHERCHES DE THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE, HISTOIRE. — Déodat DE BASLY: *Structure philosophique de l'Homme-Dieu. II. Les principes et la naissance des hérésies christologiques*, p. 315-343. — S. BELMOND: *A propos de dynamisme métaphysique*, p. 344-359. — DOCUMENTS DE THÉOLOGIE, PHI-

LOSOPHIE, HISTOIRE. — *Document I: La Chronique de l'Annonciade* (J.-Fr. Bonnefoy, O. F. M.), p. 239-270.

Gregorianum.

Fascicule IV 1937. — P. LETURIA: *Prevision y refutación del ateismo comunista en los ultimos escritos de Juan Donoso Cortés: 1848-1853*, p. 481-517. — P. SIWEK: *Problema valoris in Philosophia S. Thomæ et Cartesii*, p. 518-533. — F. SEGARRA: *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de nuestro Señor. S. Matt., cap. XXIV*, p. 534-578. — R. STUDENY: *Walter of St. Victor and the « Apologia de Verbo Incarnato »*, p. 579-585. — P. SIWEK: *Autour du Spinozisme*, p. 586-590. — Ch. BOYER: *La Philosophie chrétienne au Congrès Descartes*, p. 591-595. — C. GIACON: *Il XII Congresso nazionale italiano di Filosofia*, p. 596-598. — C. GIACON: *Le pubblicazioni dell'Università Catt. del S. Cuore per celebrare il centenario Cartesiano*, p. 599-636.

Harvard Theological Review (The).

January 1938. — A.-J. FESTUGIÈRE: *Hermetica*, p. 1-20. — Grant MCCOLLEY: *The Book of Enoch and Paradise Lost*, p. 21-40. — Marbury B. OGLE: « *The Way of All Flesh* », p. 41-52. — Theodore SILVERSTEIN: *The Passage of the Souls to Purgatory in the « Divina Commedia »*, p. 53-64. — Francis Redding WALTON: *The Date of the Adonia at Athens*, p. 65-72. — Henry A. SANDERS: *A Fragment of the Acta Pauli in the Michigan Collection*, p. 73-90. — Herbert Jennings ROSE: *A Colloquialism in Plato, Rep., 621b 8*, p. 91-92.

New Scholasticism (The).

January 1938. — Arthur HAAS: *Modern Physics and Religion*, p. 1-8. — Raymond J. MCCALL: *St. Thomas on Ontological Truth*, p. 9-29. — Charles R. BASCHAB: *The Nature, Source and Object of Truth*, p. 30-51. — S. Harrison THOMSON: *Robert Kilwardby's Commentaries « In Priscianum » and « In Barbarismum Donati »*, p. 52-65. — Gordon H. CLARK: *Two Translations of Plotinus*, p. 65-69. — Joseph M. MARLING: *A Neo-Scholastic Critique of Hylemorphism*, p. 69-89.

Nouvelle Revue Théologique.

Décembre 1937. — Pierre CHARLES, S. J.: *Spes Christi (II)*, p. 1057-1075. — François JANSEN, S. J.: *Le problème du mal, d'après saint Augustin*, p. 1076-1090. — P. BROUTIN, S. J.: *Un aspect de l'œuvre menaisienne (suite)*, p. 1091-1102. — Romuald GALDOS, S. J.: *Le troisième centenaire de la mort du P. Cornelius a Lapide, S. J.*, p. 1103-1109. — Jules VAN OVERMEEREN, S. J.: *La pénétration du catholicisme chez les Japonais cultivés*, p. 1110-1115. — A. HAYEN, S. J.: *Réflexions d'un clerc sur un congrès de philosophie*, p. 1116-1122. — *Actes du Saint-Siège*, p. 1123-1125.

Janvier 1938. — P. AUBRON, S. J.: *La médiation universelle de la Sainte Vierge*, p. 5-35. — J. DE GHELLINCK, S. J.: *Les bibliothèques médiévales*, p. 36-55. — P. CHARLES, S. J.: *Les Protocoles des Sages de Sion*, p. 56-78. — J. SIMONS, S. J.: *Chronique d'archéologie palestinienne*, p. 79-89. — M. ROUVROY: *L'observation des enfants difficiles*, p. 90-99. — *Actes du Saint-Siège*, p. 100-101. — *Le manifeste de Mgr Yu-pin, vicaire apostolique de Nankin*, p. 102-109.

Recherches de Science Religieuse.

Décembre 1937. — Edgar R. SMOTHERS: *Le texte des homélies de saint Jean Chrysostome sur les Actes des Apôtres*, p. 513-548. — Hubert du MANOIR: *Le Problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie* (suite et fin), p. 549-596. — René CADIOU: *Notes sur la première théologie de saint Augustin*, p. 597-614. — Lucien CERFAUX: *Simon le Magicien à Samarie*, p. 615-617. — Paul JOÜON: **OXΛOΣ** au sens de « Peuple, Population » dans le grec du Nouveau Testament et dans la « Lettre d'Aristée », p. 618-619. — Adhémar d'ALÈS: *Tertullien chez Bède*, p. 620.

Février 1938. — Gaston SALET: *Le Mystère de la Charité divine*, p. 5-30. — Henri BERNARD: *L'Attitude du Père Matthieu Ricci en face des Coutumes et Rites chinois*, p. 31-47. — Célestin CHEVALIER: *Mariologie de Romanos* (490-550 environ), le Roi des Mélodes, p. 48-71. — Jules LEBRETON: *Les Leçons de l'Incarnation*, p. 72-88. — Paul JOÜON: *Notes philologiques sur quelques Versets de l'Épître aux Philippiens* (I, 21; II, 5), p. 89-92. — Paul JOÜON: *Imparfais de « Continuation » dans la « Lettre d'Aristée » et dans les Évangiles*, p. 93-96. — Adhémar d'ALÈS: *Bulletin de théologie historique*. II. Au Temps des Scolastiques. III. Autour du Concile de Trente. IV. Etudes dogmatiques pour le Temps présent. V. Etudes morales pour le Temps présent, p. 97-128.

Revue Apologétique.

Décembre 1937. — Son Em. le Cardinal BAUDRILLART: *Seigneur, que voulez-vous que je fasse?* p. 513-527. — G. NEYRON: *Individualisme et Catholicisme*. III. *L'individu et la société temporelle*, p. 528-545. — L. BAUDIMENT: *Notre-Seigneur n'est-il présent qu'une fois dans l'hostie?* p. 546-561. — P. COUTURIER: *L'universelle prière des chrétiens*. II. *Réalisations et possibilités*, p. 562-578. — P.-M. PÉRIER: *Le transformisme mécaniste* (fin), p. 579-589. — A. FRANÇOIS: *La morale sexuelle et matrimoniale de M. Léon Blum*, p. 590-604. — L.-P. COCHET: *Où en est l'enseignement religieux?* p. 605-612. — G. BARDY: *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, p. 613-625.

Janvier 1938. — L. GUIZARD: *Saint Dominique et la guerre d'Espagne*, p. 5-19. — N. ANTONETTI: *Comment écarter les publications pornographiques?* p. 20-29. — H. PRADEL: *Les auxiliaires surnaturels de la politesse*, p. 30-34. — E. FAVIER: *Une âme montante*, p. 35-38. — H. MICHAUD: *La Réforme du Calendrier*, p. 39-50. — H. ENGELMANN: *Le vrai visage du National-Socialisme* (À propos d'un livre récent), p. 51-63. — A. LEMAN: *Le deuxième Congrès de la Société d'Histoire ecclésiastique de France*, p. 64-74. — V. LENOIR: *Chronique de théologie dogmatique*, p. 75-95. — J. GAUTIER: *Chronique de spiritualité*, p. 96-105. — G. BARDY: *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, p. 106-114.

Février 1938. — J. BERTELOOT: *La philosophie de nos discordes. L'Esprit français*, p. 129-146. — G. DIX: *La religion de saint Augustin de Canterbury*, p. 147-163. — E. RICARD: *En pleine éducation nouvelle: l'Ecole des Roches*, p. 164-178. — A. BOUTINAUD: *La caractérologie et le problème des retards scolaires*, p. 179-185. — A. ROBERT: *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, p. 186-191. — H. MICHAUD: *Les sacrements chez les protestants*, p. 192-196. — P. CALLON: *Un nouveau livre sur la question sociale*, p. 197-200. — R. JOLIVET: *Chronique de philosophie*, p. 201-219. — L. VENARD: *Chronique biblique. Nouveau Testament*, p. 220-233.

Revue Biblique.

Octobre 1937. — R. P. M.-J. LAGRANGE: *Le réalisme et le symbolisme de Dante*, p. 481-505. — R. P. P. BENOÎT: *L'horizon paulinien de l'Épître aux Ephésiens* (fin), p. 506-525. — R. P. R. DE VAUX: *Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, p. 526-555. — N. PIGOULEWSKI: *Manuscrits syriaques bibliques de Léninograd* (suite), p. 556-562. — R. P. L.-H. VINCENT: *Autour du Prétoire*, p. 563-570.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Octobre-décembre 1937. — M. OLPHE-GALLIARD: *Les Exercices spirituels, école d'action catholique*, p. 329-358. — A. KLAAS: *Un grand spirituel du XVII^e siècle: le père François Guilleré, S. J.*, p. 359-378. — *Notes sur la vie intérieure du P. Guilleré, tirées de ses lettres*, p. 379-393. — Umile DA GENOVA: *Mémoire autobiographique de la bienheureuse Marie-Victoire de Fornari Strata, fondatrice des Annonciades célestes*, p. 394-403. — J. DE GUIBERT: *La plus ancienne « Théologie ascétique »*, p. 404-408.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Janvier 1938. — L. BRUNSCHVICG: *Le IX^e Congrès international de Philosophie*, p. 1-7. — G. MATISSE: *Le hasard et les phénomènes orientés*, p. 9-43. — J. HYPOLITE: *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna*, p. 45-61. — B. CROCE: *L'Historiographie sans problème historique: Ranke et Burckhardt*, p. 63-88. — C. BOUGLÉ: *Convergences des sciences sociales, à propos de la Conférence internationale des Sciences sociales*, p. 89-103. — M. GUEROULT: *Descartes au Congrès Descartes*, p. 105-126. — G. BÉNÉZÉ: *Le Congrès Descartes*, p. 127-143. — A. GURWITSCH: *Le XI^e Congrès international de Psychologie*, p. 145-160. — R. BAYER: *Le II^e Congrès international d'Esthétique*, p. 161-172.

Revue de Philosophie.

Mai-juin 1937. — Y. DE LA BRIÈRE: *Sur la conception traditionnelle de la juste guerre* (fin), p. 189-209. — A. SANDOZ: *Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Aristote* (fin), p. 210-231. — Général VOUILLEMIN: *Malentendus philosophico-scientifiques*, p. 232-266.

Juillet-août 1937. — G. DWELSHAUVERS: *Alfred Fouillée et son temps*, p. 285-295. — J. DELHOMME: *La notion d'existence dans la philosophie de M. Brunschvicg*, p. 296-312. — J. PAULUS: *Sur les origines du nominalisme*, p. 313-330. — J. DE MONLÉON: *Signe et jugement*, p. 331-335. — M. DE GANDILLAC: *La philosophie politique au XVI^e siècle* (P. Mesnard), p. 336-343.

Septembre-octobre 1937. — B. FONDANE: *A propos du livre de Léon Chestov: « Kierkegaard et la philosophie existentielle »*, p. 281-415. — P. KUCHARSKI: *Forme et nature ou les deux chemins du savoir d'après les dialogues de Platon*, p. 416-449.

Novembre-décembre 1937. — M. FILLÈRE: *M. Georges Dwelshauvers*, p. 477-491. — J. AUBOYER: *Les grandes lignes de la pensée indienne*, p. 492-507. — Y. SIMON: *Note sur la prévision scientifique*, p. 508-513. — V. LALAN: *Le discernement des mouvements réels d'après deux thèses récentes* (A. Sesmat), p. 514-522. — R. VERNEAUX: *Vers une cosmologie* (E. Minkowski), p. 523-539. — E. DE BEAUCOUDREY: *A propos du Congrès de Psychologie*, p. 540-544.

Les droits de la civilisation et l'occupation des terres non-civilisées

Les droits de la civilisation et l'occupation des terres non-civilisées, question discutée s'il en fut et qui touche de fort près, nous ne l'ignorons pas, aux problèmes internationaux les plus graves de l'heure présente. Nous n'avons ni la prétention ni l'espoir d'apporter, aux difficultés ardues où s'agitent les nations, une réponse nouvelle et libératrice. Nos visées sont beaucoup plus modestes. Ce sont celles du disciple qui n'a pas d'autre ambition que d'extraire des œuvres de son maître, saint Thomas d'Aquin, quelques principes propres à éclairer des situations renouvelées du XVI^e siècle, des cas de conscience qui se posent à l'attention du moraliste et du sociologue depuis que la terre est habitée, depuis que l'homme a commencé ses migrations en masse vers les continents neufs, depuis que la civilisation a commencé de s'étendre et de rayonner.

Etablissons d'abord ce que nous entendons par le mot civilisation, pour exposer ensuite les solutions que nous suggèrent les principes du Docteur Angélique.

* * *

Le terme civilisation est un vocable d'origine latine. Il vient de *civilis*, la forme adjectivale de *civis*, *civitas*, laquelle désigne ce qui est propre au citoyen et à la cité, ce qui concerne les membres de la communauté politique ou la société parfaite elle-même.

Dans un sens dérivé et d'évaluation morale, l'adjectif, soit en latin, soit en français, signifie ce qui a reçu l'empreinte de la société politique, ce qui est marqué par elle, ce qui est en quelque sorte l'effet de son action ou de son influence. Ainsi parle-t-on de manières civiles et de paroles civiles, c'est-à-dire polies, courtoises et honnêtes, par opposition à celles qui seraient impolies, grossières ou barbares. Le grec se servirait en l'occurrence de πολιτικός, policé.

Dans sa forme substantive, le mot civilisation, comme tous les termes empruntés au latin qui ont les suffixes *ation* et *ition*, désigne ou bien l'action, le devenir, la chose *in fieri*, ou bien le résultat de l'action, la chose *in facto esse*¹. Parfois même il indique le lieu où se fait l'action ou l'ensemble de ceux qui la font, comme le mot administration².

Ici, nous nous arrêtons au second sens du mot, en tant qu'il infère le résultat de l'action, la civilisation *in facto esse*.

L'étymologie et la définition nominale nous amènent à cette première constatation, que le terme civilisation « implique la vie civile et politique et se rapporte au développement humain impliqué par cette vie, soit dans une cité ou une nation, soit dans un ensemble de cités ou de nations soutenant entre elles des relations politiques, soit dans un empire³ ». Il y a la civilisation occidentale, il y a la civilisation orientale, mais il y a aussi la civilisation anglo-saxonne, la civilisation germanique, la civilisation française.

C'est pourquoi, « en rigueur de terme — je cite de nouveau M. Maritain — on peut parler d'une civilisation hellénique, d'une civilisation chinoise, non d'une civilisation de peuples non encore parvenus à l'état politique⁴ ». C'est donc par abus que les partisans du sociologisme contemporain et les livres qui l'expliquent parlent de la civilisation des tribus primitives et barbares⁵. Si la civilisation se rapporte au degré de développement humain impliqué par la vie politique, elle connote par voie de conséquence l'idée du bien commun qui est le but et l'objectif de la cité, elle infère l'état, la condition d'une cité ou d'une nation, d'un milieu social et politique produisant les fruits et les perfectionnements qu'on attend de lui, pouvant procurer aux citoyens de cette cité ou de cette nation la *suffisance* de la vie — *ea quæ sunt sufficientia vitæ*, — dans laquelle Aristote et saint Thomas font à bon droit consister la fin de la société parfaite⁶. De là on peut déduire que la civilisation suppose au moins trois éléments ou facteurs, puisque les trois conjugués constituent

¹ Michaut, G. et Schricke, P., *Grammaire française*, p. 71.

² Michaut et Schricke, *ibid.*

³ Maritain, Jacques, *Religion et Culture*, p. 108.

⁴ Maritain, *ibid.*

⁵ Lemonnyer, Tonneau et Troude, *Précis de Sociologie*, ch. II, p. 35.

⁶ S. Thomas, I *Eth.*, I. I.

la suffisance de la vie et intègrent le bien commun, savoir: le progrès matériel, le progrès intellectuel et le progrès moral.

Voilà où M. Maritain rejoint et rencontre Taparelli d'Azeglio. Le premier définit la civilisation en fonction du développement humain qui en est l'aboutissement et le terme normal ⁷, le second la définit en fonction du bien social, du bien commun qui traduit une notion abstraite, tandis que le mot civilisation suggère plutôt une condition ou un état concret ⁸.

Dans l'ordre du bien social, Taparelli commence par distinguer un double bien: le bien *utile*, qui se rapporte à la fin immédiate de la société politique, comme le commerce, l'industrie, la finance, et le bien *honnête*, qui se rapporte à la fin dernière de la société et de tout l'ordre créé, au bien infini qui demeure le principal. « Ces considérations, précise-t-il, nous montre combien sont incomplètes et fausses les idées qu'on se fait généralement du *progrès social*, de la civilisation; les uns la font consister dans la noblesse et l'élégance des mœurs, dans la richesse et le luxe dans toute la manière de vivre; les autres dans le progrès des arts et des sciences. Nous n'excluons aucun de ces éléments, qui sont tous renfermés dans l'idée que nous venons de donner de la perfection sociale; mais ils doivent toujours être subordonnés au bien de l'ordre, à l'honnête ⁹. » « La civilisation comprend trois éléments de progrès: le perfectionnement du bien *honnête*, celui du bien *utile*, et l'*extension* qu'on donne à l'un et à l'autre de ces biens ¹⁰. »

La civilisation dit donc un état social où les perfectionnements humains (car on ne parle pas de civilisation à propos des animaux), que la société parfaite est censée mettre à la portée des citoyens, se trouvent actualisés d'une façon concrète, créant une atmosphère ennoblissante qui les baigne de toutes parts.

Il convient de remarquer ici que les valeurs civilisatrices sont en quelque sorte par nature des valeurs « communicables de soi ». Il y a telles valeurs, valeurs d'ordre matériel, valeurs d'ordre spirituel, intellectuel et moral, qui n'appartiennent pas en propre à une civilisation

⁷ Maritain, *ibid.*

⁸ Taparelli d'Azeglio, *Essai théorique de Droit naturel* (trad.), n. 459.

⁹ Taparelli d'Azeglio, *ibid.*, n. 459.

¹⁰ Taparelli d'Azeglio, *ibid.*, n. 1379.

particulière, mais qui sont vraiment des valeurs de *civilisation tout court*, répondant au concept lui-même, à la notion abstraite, non à telle forme historique et concrète qui l'actualise et l'individualise. J'ajouterai que ces valeurs sont d'autant plus communicables et plus hautes qu'elles sont moins matérielles et plus riches de spiritualité. Ici comme ailleurs le spirituel domine le matériel, il a préséance sur lui. C'est par ses valeurs spirituelles et universelles qu'une civilisation peut envahir et rayonner, s'étendre à plusieurs nations, à plusieurs Etats, à tout un monde. La culture hellénique, dont le génie a pénétré toute la civilisation occidentale, suffit à illustrer ma pensée.

A quel domaine, du point de vue du principe spécificateur, appartient la civilisation? Par son objet, elle est d'ordre temporel et naturel, comme le bien commun, le bien social qu'elle connote: *versatur circum materiam naturalis ordinis*, dirait Jean de Saint-Thomas¹¹. C'est là, note M. Maritain auquel j'emprunte largement, « l'expression dont [il] se sert à propos des vertus morales infuses », dont l'objet touche également à la matière¹². La civilisation, faut-il le répéter, implique des conditions et un état marqués par un certain degré de progrès matériel, intellectuel et moral: un minimum de confort et de bien-être, certaines transformations artificielles de la nature ouvrable, une technique industrielle au moins rudimentaire, une connaissance élémentaire des sciences et des arts, quelques notions de la vertu, un souci pour les mœurs publiques et privées (respect de la vie humaine, de la justice, du mariage, de la famille), enfin des institutions politiques au moins embryonnaires. Voilà, il me semble, quelques-uns des éléments, quelques-unes des valeurs qui servent de normes pour discerner un peuple civilisé d'un peuple barbare. Ces facteurs ne sont-ils pas tous d'ordre naturel et temporel?

Un point toutefois reste à élucider: le rôle et l'influence de la religion et surtout de la religion chrétienne dans l'œuvre civilisatrice. La religion chrétienne, plus particulièrement le catholicisme est-il un facteur de civilisation? Sans lui existe-t-il une véritable civilisation?

La civilisation, nous revenons toujours à la notion première, c'est une condition, un état caractérisé par un certain développement matériel.

¹¹ Joannes a Sancto Thoma, *Cursus theologicus*, t. 6, disp. 16, a. 7, 29.

¹² Maritain, Jacques, *Religion et Culture*, p. 20, note 1.

intellectuel et moral, celui que suppose la vie sociale et politique. La civilisation implique donc la religion pour autant que celle-ci est inférée par cette même vie sociale et politique, par la cité elle-même. Nous ne nous attarderons pas ici à démontrer la nécessité d'un culte dans la cité. Tous les penseurs et tous les sociologues spiritualistes reconnaissent d'un commun accord que la religion est indispensable à l'ordre et à la paix de l'Etat.

L'ordre moral que doit promouvoir la vie politique implique la religion, non une religiosité vague imaginée selon la fantaisie des individus, mais la religion authentique voulue par le Créateur. Dans l'état de pure nature, c'eût été la religion naturelle; dans l'économie actuelle de la Rédemption, c'est une religion surnaturelle d'origine positive, le catholicisme.

Quelles sont les relations entre le catholicisme et la civilisation? Quelle est l'influence de celui-ci dans la cité?

Le catholicisme travaille la civilisation en quelque sorte par l'intérieur. Il agit sur le « civilisable » par des moyens qui dépassent la nature. Ses ouvriers sont des hommes portant en eux la grâce de Dieu, agissant sous la poussée et l'*imperium* de la charité, déployant une activité qui procède de facultés informées par des vertus surnaturelles. Toutefois l'objet de cette civilisation reste naturel, de même que les œuvres extérieures qui en sont le produit. Il en est de la civilisation comme des œuvres sociales et politiques entreprises par un prince chrétien, sous l'impulsion de la justice distributive et de la justice légale surnaturelles. L'influx subjectif n'en change pas la nature, celles-ci restant d'ordre temporel — *versatur circa materiam naturalis ordinis*.

La religion chrétienne est nécessaire à la civilisation du point de vue des fins spécifiques. En effet, elle doit non seulement perfectionner l'intellect de l'homme, mais encore moraliser sa vie en vue de la fin éternelle. Du fait de cette ordination suréminente, M. Maritain ne craint pas d'attribuer à la civilisation chrétienne une surélévation intrinsèque dans son ordre propre ¹³. De plus, dans l'économie de la chute, la raison humaine ne peut, par ses seules énergies naturelles, découvrir toutes les vérités morales ¹⁴ indispensables à une civilisation complète et intégrale.

¹³ Maritain, *ibid.*, p. 19.

¹⁴ Denzinger et Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, 1786.

C'est pourquoi, une culture, qui ne s'éloigne pas des données de la religion chrétienne, peut bien avoir des lacunes accidentelles, elle ne saurait s'écarter de la notion essentielle de la civilisation. D'autre part, une culture, qui ne s'appuie pas sur le catholicisme, qui l'ignore ou le rejette, s'égarrera tôt ou tard et s'acheminera vers des déviations fondamentales et essentielles.

On doit donc conclure qu'il ne peut exister de civilisation intégrale et parfaite sans l'influence de la religion chrétienne, comme il ne peut exister de politique intégrale sans y incorporer le catholicisme à titre de collaborateur transcendant et nécessaire. Je n'oserais pas soutenir que sans le catholicisme il n'y a aucune civilisation, car ce serait là nier une vérité d'expérience. Toutefois, sans lui, la civilisation, si elle n'est pas totalement inexistence, reste une civilisation tronquée et incomplète.

S'il fallait schématiser en quelque sorte les notions que nous venons d'exposer, les grouper sous les raisons de causes, nous dirions:

1) que la cause efficiente de la civilisation, c'est la cité appuyée et soutenue par l'Eglise, c'est la société politique, le milieu social, l'action combinée et conjuguée de tous les facteurs qui contribuent à créer une condition et un état favorisant le développement de toutes les potentialités de l'homme dans l'ordre matériel, intellectuel et moral;

2) que la cause matérielle, ce sont les choses et les hommes (il y a des terres civilisées et des peuples civilisés), c'est la nature ouvrable et toutes les réalités extérieures susceptibles de progrès, de perfectionnement ou d'embellissement par la main de l'artiste ou de l'artisan: les hommes *primo* et de soi (*primo et per se*), les choses secondairement et de façon réductive (*secundario et reductive*);

3) que la cause formelle, c'est la perfection des choses et des hommes au sein d'une société policée: perfection des méthodes de travail, exploitation des richesses du sol et des puissances de la pensée, beauté des formes esthétiques, splendeur de la nature ouvrée, amélioration des techniques industrielles, raffinement des mœurs, progrès de la moralité publique et privée;

4) que la cause finale, c'est le bien de l'homme, l'épanouissement de toutes ses virtualités en vue de la fin dernière, laquelle doit gouverner tout le créé.

Soulignons que les termes *culture* et *civilisation* s'emploient souvent l'un pour l'autre. Sont-ils vraiment synonymes, ou bien faut-il mettre une nuance entre les deux mots? M. Maritain pense qu'ils sont devenus à peu près synonymes, le premier « manifestant davantage l'aspect rationnel et moral » du développement humain, le second dénotant « l'aspect politique et institutionnel du même développement ¹⁵ ». Le mot *culture*, ajoute-t-il, a de soi un sens plus général et doit être employé de préférence.

Le P. Sertillanges définit la civilisation « un effort d'adaptation de l'homme à son milieu par les conquêtes du savoir et de l'organisation sociale », tandis que la culture serait « un élargissement de la pensée et de la conscience collective ¹⁶ ».

Il y a un demi-siècle, Taparelli d'Azeglio écrivait de son côté: « La perfection de la société s'appelle la civilisation, la voie qui y conduit, c'est la culture intellectuelle ¹⁷. »

Nous sommes disposé à admettre que les définitions des mots sont plutôt libres, mais encore impliquent-ils à tel moment historique déterminé un sens plus communément reçu. Sans doute peut-on repérer, surtout chez les partisans de l'école sociologiste, une tendance à prendre les mots culture et civilisation pour des synonymes, mais il nous semble que la langue courante n'emploie pas le terme culture pour désigner le développement ou le progrès matériel, industriel et technique, alors que ce développement demeure un facteur important de civilisation.

* * *

Les terres non-civilisées: que faut-il entendre par cette expression?

Les terres non-civilisées sont évidemment les terres inhabitées ou habitées par des hommes et des peuples, qui n'ont pas encore atteint ce degré de développement humain que suppose une vie sociale et politique normalement constituée et sauvegardant au moins l'essentiel. Si on objecte qu'il n'existe pas de peuple, qu'il n'existe pas de tribu qui n'ait une vie sociale et politique embryonnaire, qui n'ait au moins une vie prépolitique, il faut répondre: par vie politique on entend ici une organisa-

¹⁵ Maritain, *ibid.*, p. 109.

¹⁶ *La Vie intellectuelle*, 39 (1935), p. 357.

¹⁷ Taparelli d'Azeglio, *ibid.*, n. 1584.

tion de protection et de défense, des moyens de progrès et de culture, un système de gouvernement plus avancés et plus perfectionnés que l'ébauche très imparfaite et très rudimentaire qu'offrent les formes primitives de groupements humains. Le village et la tribu ne constituent pas la cité qui est la société parfaite. Aristote et saint Thomas marquent très nettement cette différence. *Manifestum est quod Civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici* [groupes de familles, hameaux, villages] *sub civitate comprehenduntur*¹⁸. D'ailleurs, malgré les confusions, les inexactitudes et les imprécisions de langage, les maîtres de la sociologie positiviste eux-mêmes distinguent des époques et des étapes dans les formations politiques. Il y a la famille, il y a le village, il y a le clan, il y a la tribu; puis il y a les confédérations de tribus et les cités¹⁹.

Ces états qu'on peut qualifier de prépolitiques sont caractérisés par une certaine coopération transitoire ou permanente de plusieurs familles pour leur protection mutuelle et pour la conquête du nécessaire, de l'indispensable à la subsistance et à la vie. Ils donnent l'esse, le *vivere*; ils ne sauraient procurer le *bene esse*, le *bene vivere*, la suffisance de la vie, qui implique tous les moyens essentiels et nécessaires au développement normal de toutes les facultés de l'homme.

Le contraire de la civilisation, c'est la barbarie et la sauvagerie, deux états qui admettent bien, le premier surtout, certaines formes de vie sociale commençante, mais qui ne réalisent pas, au moins dans son sens formel et plénier, la notion de société politique, de société parfaite capable de procurer à ses membres la parfaite suffisance de la vie, *vitæ sufficientia perfecta*²⁰.

S'il y a lieu d'établir une distinction entre barbarie et sauvagerie, on doit dire avec Taparelli que la barbarie est un état « où les principes moraux de la sociabilité commencent de germer et de se développer sans produire cette culture extérieure qui est propre aux sociétés civilisées », tandis que la sauvagerie est un état « où ces principes, par suite du manque de lumière et d'énergie, ne sont plus capables de favoriser le développement social que doit produire toute vérité²¹ ». La barbarie est un état

¹⁸ S. Thomas, I *Polit.*, l. I.

¹⁹ Lemonnyer, Tonneau et Troude, *Précis de Sociologie*, p. 241 et suiv.

²⁰ S. Thomas, I *Eth.*, l. I.

²¹ Taparelli d'Azeglio, *ibid.*, n. 1588.

politique commençant et procurant une certaine protection et certains avantages d'ordre purement mécanique, sans susciter l'éclosion des énergies spirituelles de l'homme. A titre d'exemple, on peut citer les hordes qui envahirent l'Empire romain au V^e siècle de notre ère. La sauvagerie est un état prépolitique possédant à peine ces associations d'ordre inférieur que sont le voisinage des familles, le village et la tribu, et demeurant encore fort éloigné du concept de cité et des perfectionnements que celle-ci comporte.

La civilisation, comme la vie des sociétés politiques parfaitement constituées, suppose et implique un développement au moins élémentaire dans les trois domaines matériel, intellectuel et moral. Or la barbarie et à plus forte raison la sauvagerie les excluent, surtout les deux derniers. Mais, notons-le bien, nous sommes ici dans un ordre qui se prête à une estimation morale, nullement à un calcul ou à une évaluation arithmétique. Il peut donc se trouver des groupements humains campés en quelque sorte sur la frontière, sur la ligne de démarcation entre l'état politique pleinement constitué et les états prépolitiques, entre la civilisation et la barbarie. Le phénomène se répète partout dans les sciences morales, sciences qui admettent le plus ou le moins, qui ne donnent pas lieu à des sectionnements absolus et catégoriques, à des cloisonnements étanches. Ce sont les cas extrêmes qui doivent servir d'illustrations à la thèse.

* * *

Il faut maintenant poser le problème particulier qui nous intéresse selon toute la rigueur des termes.

La civilisation a-t-elle des droits sur les terres non-civilisées? L'occupation de celles-ci par les peuples civilisés est-elle justifiable?

La question peut être considérée d'un double point de vue: du point de vue des droits des peuples incultes à la civilisation et du point de vue des droits des peuples civilisés à l'occupation des terres inexploitées ou partiellement inhabitées.

Commençons par supprimer les équivoques en élaguant certaines considérations connexes, mais extrinsèques au problème formel. Il ne s'agit pas des terres complètement inhabitées ou inoccupées qui sont acquises au découvreur ou au premier occupant; il ne sera question que des régions occupées ou habitées par des peuples incultes et barbares, appelés

parfois peuples mineurs. Il ne s'agit pas non plus de l'invasion étrangère par une colonisation pacifique du consentement des premiers habitants, car la colonisation pacifique ne pose pas de difficulté particulière quand sont respectés les lois de la justice et de la charité, les droits naturels et acquis de l'indigène. Il ne s'agit donc que de l'occupation forcée des terres barbares à l'avantage du vaincu, au profit du vainqueur ou même des deux.

Vitoria et Taparelli d'Azeglio ont tous deux discuté ce grave problème à la lumière de la doctrine catholique. Le premier surtout institua une enquête extrêmement minutieuse, envisageant le fait et la thèse sous tous les angles possibles. Plus près de nous, le P. de la Brière, dans les *Etudes* ²², et un Jésuite italien, dans *Civiltà Cattolica* ²³, ont remis la question à l'étude à l'occasion de l'invasion italienne en Ethiopie.

Avant de procéder plus avant on nous permettra de rappeler quelques définitions élémentaires regardant la nature de la justice, son objet et ses espèces propres.

La justice est un terme général qui désigne la moralité des rapports des hommes entre eux. Les vieux juristes romains en donnaient la définition suivante: « La justice est la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun selon son droit. » Saint Thomas distingue avec raison une triple forme de justice, puisqu'elle se diversifie selon qu'elle va de la partie au tout, du tout à la partie ou de partie à partie. La première, qu'il dénomme *générale* ou *légale*, est une vertu qui incline l'homme à rendre à la société à laquelle il appartient les offices qu'elle a droit d'attendre de lui, en collaborant selon qu'il est en son pouvoir à l'œuvre du bien commun. La justice *distributive*, au contraire, est la vertu qui règle les relations du chef d'Etat — prince ou aréopage démocratique — avec ses sujets en inclinant sa volonté à partager les charges et les impôts, les avantages, les honneurs et les dignités, entre ses subordonnés, non selon une proportion arithmétique, mais selon les capacités et les mérites de chacun. La justice *commutative* enfin est la vertu qui ordonne les rap-

²² *Etudes*, 5 septembre 1935, p. 679.

²³ *Civiltà Cattolica*, 1 Febbraio, p. 190-202; 15 Febbraio, p. 291-303; 4 Aprile, p. 13-28; 16 Maggio, p. 290-303; 6 Giugno, p. 374-386; 18 Luglio, p. 123-134; 5 Settembre, p. 363-373; 19 Settembre, p. 451-460; 5 Dicembre, p. 363-375; 19 Dicembre, p. 455-469.

ports des individus entre eux et commande de rendre à chacun ce qui lui est dû selon une égalité stricte et mathématique ²⁴.

Au terme de cette brève analyse, qui renferme à notre sens la solution du problème international, ce que nous voulons mettre en relief, c'est l'existence de vertus spéciales qui régissent les relations réciproques entre les individus et les sociétés, ou encore entre les parties composantes et le tout auquel elles ressortissent.

Depuis un siècle, le monde politique et économique s'est considérablement modifié. A travers les avatars du machinisme et de l'industrialisme modernes, l'interdépendance des Etats s'est accusée à ce point qu'on ne trouve à peu près plus, aujourd'hui, de sociétés civiles qui se suffisent complètement à elles-mêmes. Dans le système international antérieur, où chaque Etat jouait le sort de ses sujets comme en champ clos, les seuls rapports qui parussent exister entre les nations étaient des rapports de justice individuelle et des rapports de charité. Mais depuis que les barrières nationales ont été ouvertes et élargies, depuis que la cupidité des puissances d'argent n'a plus su s'arrêter aux frontières d'un pays, depuis que « les nations modernes tendent, par l'asservissement de plus en plus grand aux nécessités économiques mondiales que leur impose le régime industriel, à déchoir de la notion classique de société parfaite ²⁵ », on a senti le besoin d'un organisme international, d'une société des Etats, chargée de veiller au bien général des patries particulières et à la sauvegarde de la paix ²⁶.

Dès que les relations internationales se multiplient, dès surtout qu'une Société des Nations existe, deux formes nouvelles de justice s'imposent au monde: une *justice légale internationale* exigeant de chaque Etat qu'il coopère pour sa part au progrès de la société des peuples et à l'avancement de la civilisation générale, une *justice distributive internationale* obligeant la communauté des nations à répartir d'une façon équitable entre les peuples les tributs et les fardeaux, les avantages et les profits qui résultent de la fédération universelle des Etats.

²⁴ *Summa theologiae*, IIa IIæ, q. 58, a. 5, 7; q. 61, a. 1. Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2 (1932), p. 59.

²⁵ Maritain, Jacques, *L'Essence de l'Internationalisme*, dans *la Croix*, Paris, 25 et 26 décembre 1930; *Le Devoir*, Montréal, 17 janvier 1931.

²⁶ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2 (1932), p. 59-60.

Ces préliminaires posés, examinons le problème du premier point de vue, savoir : les droits des peuples incultes à la civilisation.

Avec Taparelli il faut soutenir « que personne ne peut avoir une supériorité *de droit* sur des nations libres et indépendantes ²⁷ ». Mais peut-on pousser plus loin et ajouter avec le célèbre jésuite italien : « On peut leur être supérieur *de fait*, en talents politiques, en puissance, en civilisation. On devra, par le devoir de la bienveillance internationale, communiquer ces biens aux peuples qui nous les demandent. Mais nous n'aurons jamais le droit de les leur imposer, de les contraindre à les accepter ; on serait en droit de dire, pour des raisons équivalentes, que, parmi les individus, les plus capables pourront communiquer de force aux ignorants les sciences et les arts qu'ils ignorent ²⁸. » Cette manière de voir nous semble parfaitement acceptable quand il s'agit des peuples possédant déjà une civilisation, fût-elle même inférieure, ou, si l'on veut, quand il s'agit des peuples déjà politiquement organisés et ayant déjà pris leur essor. Il ne serait pas juste de les frustrer de leur liberté et de leur indépendance dans le seul but d'intensifier chez eux une culture déjà existante bien qu'imparfaite. Pour l'instant, qu'il suffise d'appliquer le principe aux seuls groupes humains jouissant déjà d'un certain degré de culture.

Quant à l'équation établie entre les individus et les collectivités, elle ne nous paraît pas concluante. Retenons, en effet, qu'un individu, surtout s'il est mineur, peut être contraint par l'autorité politique, en certaines circonstances, à s'instruire, en vertu d'un pouvoir au moins indirect et dévolutif.

Dans le cas d'un peuple éloigné de toute civilisation même rudimentaire et privé d'organisation politique méritant vraiment le nom de cité, ne peut-on pas se demander si la civilisation n'a pas le devoir de s'imposer à lui en vertu précisément des droits qu'ont les peuples incultes et délaissés à la culture et à la civilisation ? Peut-on admettre un devoir de tutelle qui autorise les peuples civilisés à occuper les terres livrées à la barbarie dans le but d'y répandre les avantages de la culture et du progrès social ? Le grand théologien espagnol, Vitoria, s'est posé le problè-

²⁷ Taparelli d'Azeglio, *ibid.*, n. 1376.

²⁸ Taparelli d'Azeglio, *ibid.*, n. 1376.

me, mais il n'a pas osé donner une solution catégorique. Il formule avec clarté les motifs qu'on peut évoquer en faveur de ce droit de tutelle, tout en s'abstenant d'exprimer son sentiment personnel, comme on le constatera par une longue citation tirée du *De Indis*:

Il existe un autre titre [à l'occupation des terres barbares] qu'on peut non pas affirmer, mais proposer avec arguments à l'appui, et il se pourrait qu'il parût légitime à quelques-uns. Encore une fois, je n'ose pas l'affirmer, ni oserai-je le rejeter absolument. Le voici: ces barbares, bien que non complètement dépourvus de raison (comme nous l'avons dit plus haut), ne diffèrent pas beaucoup cependant des êtres irrationnels; ainsi, il semble qu'ils soient incapables de constituer et d'administrer, selon des normes politiques et humaines, un Etat régulièrement organisé. C'est pourquoi ils n'ont ni lois appropriées ni magistrats. Ils ne sont même pas capables de gérer leurs affaires domestiques. C'est pourquoi, aussi, ils sont dénués de toute culture littéraire, de formation artistique dans les arts tant libéraux que mécaniques, de technique agricole progressive, d'artisanat, de bien des choses utiles ou même nécessaires à la vie humaine. On pourrait donc soutenir que, dans l'intérêt même des barbares, les princes espagnols seraient justifiables de se charger de les gouverner et d'établir dans leurs bourgs des préfets et des gouverneurs; plus encore, ils seraient autorisés à leur donner de nouveaux maîtres, s'il apparût que la chose leur fût avantageuse. On pourrait, dis-je, apporter des arguments fort convaincants à cet effet; car, si tous étaient dépourvus de raison, il est hors de doute que cela serait non seulement permis, mais tout à fait souhaitable: les princes seraient même tenus de le faire, comme ils le seraient si tous ces barbares n'étaient que des enfants. Or, il semble que le principe, qui s'applique aux êtres dépourvus de raison, s'applique aussi à eux, car, quant à la capacité de se gouverner, ils ne leur sont pas supérieurs ou le sont très peu. Que dis-je, ils sont à peine supérieurs aux bêtes sauvages, leur nourriture étant aussi primitive et à peine meilleure que celle des animaux. Ils devraient donc pour le même motif être soumis au gouvernement des civilisés. Et on trouve une confirmation de tout cela dans ce qui suit: si, en effet, par suite de quelque circonstance fortuite, tous les adultes avaient péri et s'il ne restait dans ces pays que des enfants et des adolescents, ayant un certain usage de la raison, mais n'ayant pas dépassé l'âge de puberté, il paraît évident que les princes pourraient prendre soin d'eux et les gouverner tant qu'ils seraient dans ces conditions. Si on admet cela, comment nier qu'on ne puisse agir de façon identique à l'égard des parents eux-mêmes, étant donné leur insuffisance intellectuelle, laquelle, d'après les récits des voyageurs qui ont visité ces pays, serait beaucoup plus prononcée que celle des enfants et des adolescents des autres nations. Et assurément, cette opinion peut encore se réclamer du précepte de la charité, car ces barbares sont notre prochain et nous sommes tenus de veiller à leur bien. Mais tout cela, je l'ai dit, n'est que proposé sans assertion catégorique, et avec la restriction que pareille intervention n'est justifiable que si elle est faite pour le bien et l'utilité des barbares, non pour l'avantage des Espagnols. C'est là le grand danger pour les âmes au point de vue du salut ²⁹.

²⁹ Vitoria, Franciscus de, *De Indis*, sect. III, 18.

L'avouons-nous, sous toute réserve et jusqu'à meilleure information, la solution suggérée par Vitoria ne nous déplairait pas, surtout dans l'hypothèse de l'ethnarchie ou de la société des nations rêvée par Taparelli. Alors, en vertu de la justice sociale et de la justice distributive suréminentes, sur le plan international, dont nous avons parlé, l'autorité ethnarchique serait chargée de veiller, par-dessus les chefs d'Etats et les meneurs de tribus, au bien, à la protection et au progrès des populations les plus délaissées et les plus abandonnées. Or, l'occupation se présente comme l'unique moyen pratique d'atteindre ce but. L'occupation, toutefois, devrait « garantir la juste liberté des populations encore mineures » et promouvoir « leur développement social sans chercher à les priver de leur indépendance ³⁰ ».

Sous ces conditions et dans ces limites, on peut affirmer que la civilisation a des droits sur les terres non-civilisées.

* * *

Le second aspect du problème concerne les droits des peuples civilisés à l'occupation des terres inexploitées, incultes et barbares.

Le sol, les eaux, les fruits de la terre, les réalités extérieures ont été donnés à l'humanité, et le droit de propriété privée, propriété individuelle ou propriété collective, n'est qu'un droit de seconde zone, comme on a dit fort justement. Nul homme, nulle collectivité ne vient à l'existence avec un droit inné à tel lopin de terre, à tel bien concret particulier. « La communauté des biens, lisons-nous dans la *Somme théologique*, est dite de droit naturel, non que le droit naturel prescrive que tout soit possédé en commun et que rien ne puisse être approprié, mais en ce sens que la division des possessions est étrangère aux prescriptions du droit naturel ³¹. »

Ce droit de toute l'humanité aux biens extérieurs est appelé, on le sait, droit primaire de propriété, tandis que la possession privée est appelée droit secondaire. Le premier est de droit naturel, la seconde ne relève

³⁰ *Etudes*, 5 septembre 1935, p. 686.

³¹ *Summa theologica*, IIa IIæ, q. 66, a. 2 ad 1.

que du droit positif ou humain, nous dit saint Thomas ³². Que faut-il entendre par là? Le Docteur Angélique s'explique ailleurs quand il définit le droit positif, qui, dit-il, se divise en deux branches: le droit civil, variable selon les pays et les circonstances, et le droit des gens (*jus gentium*) ³³. Celui-ci n'est pas le droit international tel que nous le concevons aujourd'hui, mais un droit dérivé ou déduit des principes du droit naturel: *nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis* ³⁴. Et ce droit dérivé n'est point issu du droit naturel selon une inférence nécessaire absolue, mais en vertu d'une exigence morale, qui postule le droit des gens comme un moyen presque nécessaire au maintien et à la stabilité du droit naturel lui-même (*alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur. . . si consideretur per respectum ad opportunitatem* ³⁵. Vitoria a admirablement mis en lumière cette propriété particulière du droit des gens:

Le droit des gens n'émane pas du droit naturel par une déduction nécessaire et n'est pas absolument indispensable à la conservation de celui-ci, parce que, s'il procédait du droit naturel de façon nécessaire, il serait partie du droit naturel lui-même. Cela est évident, car s'il était issu du droit naturel selon une conséquence rigoureuse, il s'ensuivrait que le droit des gens comme le droit naturel serait un droit nécessaire, et par conséquent du domaine du droit naturel proprement dit: ainsi la fornication est contraire au droit naturel, parce que cela se déduit du droit naturel selon une conséquence rigoureuse. Toutefois le droit des gens est nécessaire au maintien du droit naturel. Il ne l'est pas cependant d'une nécessité absolue, mais il est presque nécessaire, car le droit naturel serait mal protégé sans le droit des gens. On ne pourrait sauvegarder le droit naturel qu'avec grande difficulté si le droit des gens n'existait pas. L'univers, en effet, pourrait subsister si tous les biens étaient mis en commun comme dans les ordres religieux: cependant un tel état de choses ne pourrait être maintenu qu'avec grande difficulté, sans que les hommes se précipitassent dans des discordes et des guerres intestines ³⁶.

³² *Sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad jus positivum. Summa theologica, IIa IIæ, q. 66, a. 2 ad 1. — Ea quæ sunt juris humani non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundum autem ordinem ex divina Providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Summa theologica, IIa IIæ, q. 66, a. 7.*

³³ *Summa theologica, Ia IIæ, q. 95, a. 4.*

³⁴ *Summa theologica, ibid.*

³⁵ *Summa theologica, IIa IIæ, q. 57, a. 3.*

³⁶ Vitoria, Francisco de, *Commentarios a la Secunda secundæ de Santo Tomas*, Salamanca, 1934, t. III, q. 57, a. 3, n. 4.

On voit comment le droit de propriété privée est un droit dérivé et de seconde zone, comment il est un principe secondaire du droit naturel. S'il surgit un conflit entre les principes primaires et les principes secondaires du droit naturel, il est évident que les derniers doivent être sacrifiés aux premiers.

C'est pourquoi les exigences du droit fondamental de l'humanité, les droits de la propriété humaine doivent toujours prévaloir sur les prétentions de la possession privée, individuelle ou collective. C'est la doctrine de tous les théologiens, c'est celle de saint Thomas dans la IIa IIæ: « Ce qui est de droit humain ne saurait déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, selon l'ordre établi par la divine Providence, les êtres inférieurs sont destinés à subvenir aux nécessités de l'homme; aussi bien leur division et leur appropriation — œuvre de droit humain [œuvre du droit des gens, avons-nous expliqué] — ne pourront empêcher de s'en servir pour subvenir aux nécessités de l'homme ³⁷. » Est-il irrationnel d'appliquer ce principe de la supériorité de la propriété humaine sur la propriété privée aux collectivités comme aux individus? Nous ne le voyons pas et M. Georges Renard, aujourd'hui dominicain, n'hésite pas à l'affirmer. « Au regard de la communauté internationale, écrit-il, la propriété de l'Etat lui-même (ce mot pris au sens le plus large) n'est, au delà de la « suffisance » des besoins de la nation, qu'un pouvoir de procuration et de dispensation, une simple « propriété privée »; et il y a lieu de lui appliquer, toutes proportions gardées, les mêmes charges qu'à la propriété individuelle ou à toute autre propriété institutionnelle, dans l'intérêt du Bien commun ³⁸. »

En dehors d'une communauté organique des nations, le principe reste dangereux et difficile d'application sans doute, mais, si on suppose une société internationale des peuples, la règle ne paraît plus impossible ni utopique. L'autorité ethnarchique, en vertu d'une justice distributive suréminente qui doit présider à l'équitable partage de la propriété humaine entre les nations, aurait le droit et le devoir de faciliter l'expansion d'une nation surpeuplée et incapable de nourrir tous ses fils en lui ouvrant des terres nouvelles dans les régions inexploitées de l'univers. Cajétan ne

³⁷ *Summa theologica*, IIa IIæ, q. 66, a. 7.

³⁸ Renard, Georges, *La Théorie de l'Institution*, p. 535.

soutient-il pas que, même en dehors du cas d'extrême nécessité, l'autorité sociale aurait le droit de distribuer aux pauvres le superflu dont les riches ne veulent pas se départir ³⁹? Il suffit de transposer le principe sur le plan international. Nous ne voyons pas ce qui le rendrait inopérant.

D'autre part, le bien commun international et la justice sociale internationale ne font-ils pas aux nations un devoir de consentir au partage de leur superflu et de leur surabondance entre les membres les plus indigents de la communauté des peuples? Cette obligation ne ressort-elle pas comme une conséquence logique des principes du Docteur Angélique? « Les biens, écrit-il, que certains possèdent en surabondance, sont dus, de droit naturel, à l'alimentation des pauvres ⁴⁰. » Et ce devoir, il précise ailleurs qu'il s'impose aux riches en vertu de la justice légale, non seulement en raison de la nécessité où se trouvent les indigents, mais aussi et simplement en raison de la superfluité même des biens qu'ils possèdent ⁴¹. A ce sujet, Cajétan observe que, selon la doctrine des Pères, les biens superflus ne sont aux mains des riches qu'à titre de dispensateurs. Ils sont dus aux indigents et il appartient à l'autorité politique d'obliger les riches à s'en départir en faveur des pauvres, s'ils thésaurisent indûment ⁴². En résumé, saint Thomas conçoit la propriété comme impliquant une fonction sociale, et le propriétaire comme grevé d'une obligation de justice sociale, celle de distribuer aux indigents le superflu de

³⁹ *Sed in primo casu, cum quis habet de superfluo naturæ et personæ, et nullus apparet in extremæ necessitatis periculo, non ita apparet legale debitum. Verum si inspexerimus quod dupliciter aliquis potest a iudice compelli: uno modo, propter debitum alicui certæ personæ, ut si furatus quis fuerit bona alicujus, vel alias ei debitor fuerit, ratione depositi vel mutui, etc. . . ; alio modo, ratione debiti non alicui singulari personæ, sed propter commune bonum, ut, si quis homicidium commiserit et nullus conqueratur, potest iudex ex officio, propter commune bonum justitiæ servandum, punire hominem: — si hoc, inquam, inspexerimus, non apparebit difficile quod habens de superfluo nec volens sponte impertiri indigentibus, potest a principe cogi ad subventionem indigentium; ita quod potest princeps ex officio, ut justitia in divitiis servetur a nolente superfluum naturæ et personæ dispensare, distribuere illud indigentibus, tanquam auferendo dispensationem divitiarum commissam diviti ap ipso indigno. Commentarium in Ilam IIæ, q. 118, a. 4, n. 3.*

⁴⁰ *Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Summa theologica, IIa IIæ, q. 66, a. 7.*

⁴¹ *Summa theologica, IIa IIæ, q. 118, a. 4 ad 2: Ad secundum dicendum quod Basilii loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.*

⁴² *Commentarium in Ilam IIæ, q. 118, a. 4, n. 3: Nam juxta Sanctorum doctrinam, divitiæ superflue non sunt diviti nisi ut dispensatori concessæ a Deo, ut habeat bonæ dispensationis. . . Et ideo indigentibus fit injuria non dispensando superflua. Quam injuriam princeps, qui custos justus est, ex officio auferre potest et debet, si constat evi-*

ses biens. Au delà de la suffisance de ses besoins, le propriétaire n'est que le dispensateur des biens qu'il possède, car l'usage de ceux-ci doit être commun. *Et quantum ad hoc [usum] non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes* ⁴³. Encore une fois, si nous nous plaçons sur le plan international, n'est-il pas logique de soutenir que le superflu dont disposent certains peuples revient de droit aux groupements humains plus dénués ou indigents? C'est là, pensons-nous, une obligation qui pèse sur une nation comme toute obligation morale de même ordre. Aussi, peut-elle être contrainte de l'honorer sous peine de sanctions rigoureuses de la part de l'autorité ethnarchique, chargée de veiller au bien général des Etats.

Dans l'hypothèse d'une société inorganique des nations ou en dehors d'une société des peuples forte et organisée, nous n'oserions pas nier à un Etat écrasé par un surcroît de population le droit de prendre par la force des régions incultes et insuffisamment peuplées en vertu de la maxime : *in necessitate omnia sunt communia*. On a objecté que l'équation, par nous établie entre les nations et les individus vis-à-vis du droit de propriété, n'est pas admissible. N'oublions pas que celle-ci ne s'appuie pas sur une simple parité de situation, mais sur un principe identique qu'on ne saurait contester, savoir, que les biens de la terre sont destinés d'abord à subvenir aux nécessités de l'homme. Nous ne voyons pas quelle règle du droit naturel autorise un peuple ou une tribu à accaparer les richesses d'ici-bas au détriment du reste de l'humanité.

Voilà les fondements de ce que nous avons appelé le droit d'occupation des terres incultes et barbares.

Ces lignes ne veulent être qu'un bref rappel de quelques principes thomistes, dont la fécondité n'a pas été épuisée, pensons-nous. Exploités dans leur plénitude, ils contiennent un ferment assez puissant pour renouveler le droit international chrétien, assurant ainsi la sauvegarde des intérêts légitimes de toutes les nations et la paix du monde.

Arthur CARON, o. m. i.

⁴³ *Summa theologiae*, IIa IIæ, q. 66, a. 2.

Apocalypse de saint Jean

BREF COMMENTAIRE

Il ne sera pas inutile de faire précéder de quelques notes explicatives le bref commentaire que nous entreprenons, avec l'aide de Dieu. Elles en rendront plus faciles la lecture et la compréhension.

NOTES PRÉLIMINAIRES.

§ 1. *Thème de l'Apocalypse.*

Dès le prologue, l'Apocalypse décrit en style lapidaire la majestueuse figure de Jésus-Christ. Il est « le Témoin fidèle [le juge], le Premier-né d'entre les morts [le sauveur] et le Prince des rois de la terre [le triomphateur] » (I, 5). Et ce n'est pas tout. A chaque page, le Voyant de Patmos chante le Sauveur et le célèbre en lui décernant des titres magnifiques. Il est « le Premier et le Dernier » (I, 17), Il tient « les clefs de la mort et de l'enfer » (I, 18) ; c'est Lui qui sort « en vainqueur et pour vaincre » (VI, 2) dans de nouvelles batailles, qui défait définitivement la bête (XIX, 19-20), qui siège sur les nues pour juger l'univers (XX, 11). D'où nous entrevoyons dans la Révélation un commentaire de la profonde parole de saint Paul aux Corinthiens : « La fin ne viendra que lorsque Jésus-Christ aura remis son royaume à Dieu, son Père, et qu'il aura détruit tout empire, toute domination et toute puissance [du mal]. Il doit régner jusqu'à ce que son Père ait mis tous ses ennemis à ses pieds. En dernier lieu la mort elle-même sera détruite ; et Dieu sera tout en tous » (I Cor., XV, 24-27). Telle est l'issue du drame décrit par saint Jean. Jésus-Christ, déjà roi du monde *de jure* par son Incarnation, par sa mort et par sa Résurrection, deviendra aussi *de facto* souverain de l'univers, mais il remportera sa victoire de haute

lutte: « Ils [la bête et ses cornes] feront la guerre à l'Agneau, mais l'Agneau les vaincra, parce qu'il est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois » (XVII, 14).

Le règne de Jésus-Christ sur la terre d'abord, puis au ciel: voilà l'objet de l'Apocalypse.

§ 2. *Remarques au sujet de certaines interprétations.*

« Des symboles ne sont pas aptes à annoncer des faits précis et détaillés de l'avenir, écrit H. Rongy. Un auteur peut parler un langage symbolique d'un grand fait du passé et son langage reste clair. Annoncer sous le voile d'un symbole un même fait futur totalement inconnu, ce sera proposer une énigme insoluble. Le genre symbolique, adopté par l'auteur [de l'Apocalypse], lui interdit les prédictions précises et ne lui permet que l'annonce de vues générales qui puissent être comprises¹. »

Nous avouons candidement ne pas comprendre ces lignes; car, telles qu'énoncées, elles nous paraissent équivoques et outrées.

Nul n'ignore que les termes d'un symbole doivent être entendus au sens figuré et non dans leur acception première et naturelle. Lorsqu'on désigne le Christ sous l'image d'un agneau, on ne veut pas dire qu'il est un agneau véritable. Mais ce n'est pas contre ce sens que s'insurge l'auteur du texte que nous critiquons; car il prend soin de nous dire que le langage symbolique reste clair appliqué à un fait passé ou à une chose connue. Il admet donc que les symboles sont aptes à décrire « des faits précis et détaillés » du présent ou du passé. Sa dénégation se rapporte uniquement à ce qui est futur.

Nous ne voyons pas pourquoi il doit en être ainsi; car enfin, un jour ou l'autre, l'événement prédit se révélera et deviendra présent, puis un fait passé, et alors le symbole s'expliquera. Dès lors, pourquoi interdire au prophète l'usage de symboles à signification *précise et détaillée*? pour quel motif ne lui concéder que des « vues générales »?

Répondra-t-on: dans ce cas, que l'on attende l'accomplissement de la prophétie et que l'on ne se hasarde pas à l'expliquer d'avance?

¹ H. Rongy, *L'Application de l'Apocalypse à l'Histoire universelle*, p. 93, cité par le P. B. Rigaux, o. f. m., *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique*, p. 367.

Soit ! mais que l'on dise cela à l'exégète et qu'on ne fasse pas la loi au prophète.

Les prophètes de l'Ancien Testament ont gardé la liberté de se servir des symboles pour annoncer un avenir *précis et détaillé*, et personne n'en a souffert, tel Daniel qui, sous la figure du bélier et du bouc, a annoncé avec précision et force détails ce que ferait Antiochus.

Et puis, est-il si vrai que le langage symbolique reste absolument incompréhensible jusqu'à sa réalisation ? Les rêves symboliques de Joseph ne furent-ils pas tout de suite compris par son père et par ses frères, avant leur réalisation (*Gen.*, XXXVII, 5-10) ? Et Joseph lui-même et Daniel n'en ont-ils pas expliqué plusieurs d'avance ? Saint Paul ne nous parle-t-il pas de l'esprit d'interprétation dans l'Eglise catholique, charisme que Dieu distribue à qui il veut (*I Cor.*, XII, 30) ?

Il est donc loisible au Voyant de Patmos de prophétiser « l'avenir » d'une façon *précise et détaillée* par le moyen des symboles ; et il sera compris lorsque l'événement s'effectuera ; il pourra même être entendu avant sa réalisation, grâce au charisme de Dieu, aux figures employées qui nous seraient familières ou à certaines indications fournies par le prophète lui-même pour en faciliter l'intelligence. Il va sans dire qu'on n'arrivera pas, avant l'accomplissement de la prophétie, à individualiser le fait ou la personne et, à ce point de vue, l'interprétation restera toujours partiellement imprécise.

L'explication des symboles, comme de tout texte, doit être recherchée tout d'abord en eux-mêmes et en fonction du contexte, puis dans la tradition ecclésiastique et dans les Livres sacrés, rarement, à notre avis, dans la mythologie et les légendes, vu que l'Apocalypse n'est pas simplement un ouvrage inspiré, mais une *révélation*, et que la plupart des symboles ont été fournis par l'Esprit révélateur : « Ce que tu vois, écris-le dans un livre » (I, 11) ; « il parut dans le ciel un grand signe » (XII, 1) ; « je vis monter de la mer » (XX, 1), etc. A tout instant saint Jean nous rappelle que ce qu'il écrit, il l'a vu. En lisant certains commentaires, on se demande comment l'apôtre a pu avoir tant de science profane et pourquoi l'Esprit-Saint a voulu tant tourmenter notre esprit ? . . .

C'est peut-être à cause de leur persuasion qu'un symbole ne peut que signifier des « vues générales » par rapport à l'avenir, que certains exégè-

tes s'acharnent à attacher aux prophéties apocalyptiques une signification vague et générale, pouvant s'appliquer à tous les siècles et à n'importe quelle époque de l'histoire de l'Eglise. Ainsi on en vient à réduire l'Apocalypse à cette simple prophétie que les Etats païens, voire Rome elle-même, et la philosophie païenne ne cesseront de faire la guerre à l'Eglise soit par la violence, soit par la suggestion et l'astuce: c'est le *mundus vos odit*, . . . *sed confidite, ego vici mundum* (Joan., XV, 18; XVI, 33) de Notre-Seigneur, dit avec moins de clarté et avec une mise en scène tout orientale. . . et excessive.

§ 3. Observations au sujet de certaines divisions du Livre.

Les sept lettres écrites aux Eglises d'Asie (II et III) se rattachent-elles au thème général de l'ouvrage? Nous répondrons à cette question par l'affirmative. En effet, l'Apocalypse est parsemée de visions qui semblent interrompre le récit principal. Mais le but de ces visions est, selon toute apparence, de nous révéler les desseins éternels de Dieu avant leur exécution et de nous convaincre que rien n'arrive sans une disposition particulière de la Providence.

Or ces lettres forment un tout et constituent une vision, elles jouent un rôle précis dans l'ensemble de l'Apocalypse.

a) D'abord elles répondent à cette question qu'on pourrait se poser tout bas: pourquoi Dieu accorde-t-il tant de puissance à Satan et à ses sectateurs? Et les lettres disent: pour nous châtier, pour nous ramener au droit chemin, afin que nous ne soyons pas effacés du livre de vie (II, 5; III, 5, 15, 19).

b) Elles nous révèlent ensuite de quelle sollicitude le Christ entoure son Eglise (I, 20; II, 5, etc., *passim*).

c) Enfin, elles ont un caractère nettement eschatologique et prophétique, et c'est pourquoi il nous faut les considérer non comme une simple introduction, mais comme une partie intégrante de l'œuvre.

D'aucuns ont pensé que les sept lettres, les sept sceaux, les sept trompettes et les sept plaies décrivent les mêmes événements, sous divers aspects. Et pour en établir l'ordre chronologique, ils font des interpola-

tions et ils se perdent dans des redites. Mais le P. Cornely, s. j., soutient qu'une telle méthode ne saurait résister à la critique ².

Pour ce même motif, nous rejetterons l'interprétation, d'ailleurs laborieuse autant que savante, du P. Allo, o. p., qui, pour faire prévaloir son point de vue, a donné de toutes ces visions et de ces symboles une seule et même interprétation. « Nous avons vu, dit-il, comment les diverses visions johanniques s'ajustent et s'emboîtent, se correspondent en s'enchevêtrant ³. »

Selon lui, il n'y aurait dans l'Apocalypse qu'une seule prophétie, mais à double aspect, à savoir la chute de Rome, en laquelle est typiquement prédite celle de tous les Etats qui s'arrogent la triste mission de combattre l'Eglise ⁴. Le thème de l'ouvrage ainsi précisé, il ne faut pas, explique-t-il, donner un sens obvie et naturel aux chiffres « mille ans », « trois ans et demi » ou « quarante-deux mois ». Ces chiffres indiquent une seule et même durée: l'ère chrétienne, qui commença à la naissance de Jésus-Christ et se terminera à la fin du monde; avec cette nuance que les « mille ans » expriment la vie exubérante et sans cesse victorieuse de l'Eglise, tandis que les « quarante-deux mois » signifient l'existence toujours déficiente et pleine de défaites des Etats antichrétiens. De sorte que ces nombres n'ont entre eux qu'un rapport purement moral et nullement mathématique ⁵.

Pareillement, le P. Allo nie tout ordre chronologique dans les événements indiqués par les trompettes et les coupes: « Ces trompettes, dit-il, sont sûrement eschatologiques au sens large, . . . elles embrassent tout l'âge de la Rédemption . . . Il ne faut pas chercher de progression d'une calamité à l'autre, ni les considérer comme représentant des réalités successives de l'avenir . . . L'ordre est logique, non chronologique ⁶. » Pourtant, saint Jean dit expressément des trois dernières trompettes que l'une sonnera d'abord, que les fléaux par elle annoncés étant passés sonnera la suivante, puis la troisième (VIII, 13; IX, 12; XI, 14).

Le même commentateur nous assure que les calamités des sept coupes sont identiques à celles des sept trompettes et n'en sont qu'une « réca-

² Cornely, s. j., *Compendium Introd. in S. Script.*, Lethielleux, 1905, p. 628.

³ Allo, o. p., *Saint Jean. Apoc.*, p. 244.

⁴ Allo, *op. cit.*, *Introduction*, p. CXXVII.

⁵ Allo, *op. cit.*, p. 143 et ss.

⁶ Allo, *op. cit.*, p. 106-107.

pitulation », que comme celles-ci elles sont simultanées. Cependant l'apôtre affirme que ces coupes sont les « dernières » calamités (XV, 1).

Il n'est pas dans notre intention de critiquer à fond ce savant commentaire. Nous voudrions tout simplement souligner que l'identification ou la quasi-identification des trompettes, des coupes, etc., et celle même des chiffres satisferont difficilement ceux qui y voient des réalités distinctes et successives, puisqu'en s'en tenant à la diversité objective des symboles et au sens obvie fourni par le contexte, ces symboles paraissent décrire des événements différents et successifs. Il faut s'écarter le moins possible de la lettre et y voir le moins d'énigmes possible.

Passons à une autre observation. Ce fut une source d'erreurs que de n'avoir pas entrevu comment cette partie de l'ouvrage, comprise entre les chapitres douze et vingt inclusivement, correspond exactement à celle qui est composée des chapitres neuf, dix et onze et dont elle est une amplification.

Les chapitres dix et quatorze, qu'on appelle généralement « intermèdes » ou les chapitres des visions anticipées, ont une importance beaucoup plus grande, parce qu'ils exposent des « décrets » de la justice divine, promulgués devant la cour céleste avant d'être exécutés ici-bas par les ministres de Dieu. Bien loin d'être de simples parenthèses, ces chapitres sont nécessaires, au point que si saint Jean eût négligé de les écrire, il nous incomberait de les présupposer et d'en représenter les éléments dans notre imagination.

Quant aux premiers versets du chapitre vingt, l'interprétation littérale s'impose, à notre avis, et ce malgré les efforts en vue d'établir le contraire. Mais nous en parlerons au paragraphe sept de ces notes préliminaires.

§ 4. *Le dragon.*

A partir du chapitre douze, l'Apocalypse met en scène plusieurs êtres hideux, qui ont entre eux un rapport étroit.

Le premier est le dragon, Lucifer lui-même (XII, 3; XX, 2). Il a sept têtes et dix cornes, non seulement parce qu'il est un amas de péchés capitaux et qu'il est le chef d'un royaume divisé, mais encore parce qu'il est, dans le monde, l'animateur de tous les ennemis de la Cité de Dieu,

l'animateur surtout de ces sept empires principaux, qui se sont opposés au peuple choisi et dont il sera question plus loin (§ 6).

Il a sept têtes et dix cornes, parce qu'il est aussi l'inspirateur de l'antéchrist et de la grande Babylone, qui sont représentés avec autant de têtes et de cornes. Tous trois se ressemblent, parce qu'ils ont un seul et même dessein, celui de s'opposer à Dieu et à son Christ.

§ 5. *L'antéchrist.*

Daniel vit surgir de la mer quatre bêtes (*Dan.*, VII, 3-15), représentant respectivement les empires de Babylone, de la Perse, de la Grèce et de Rome, qui firent la guerre au peuple d'Israël.

Ces bêtes étaient distinctes entre elles et chacune avait une seule tête. La quatrième bête, qui figurait l'Empire romain, n'avait elle aussi qu'une seule tête, mais elle était ornée de dix cornes (qui sont ses dix rois vassaux). Parmi ces cornes, Daniel en vit poindre une onzième, figure de l'antéchrist ⁷, qui est destinée à établir un empire mondial et à succéder à l'Empire romain.

⁷ Certains exégètes pensent que la onzième corne représente Antiochus Epiphane, qui est à son tour la figure de l'antéchrist. Le P. B. Rigaux, o. f. m., est de cet avis, mais il réduit à la plus simple expression la valeur typique d'Antiochus par rapport à l'antéchrist: « S'il ne faut envisager que les grandes lignes, dit-il, seule serait à retenir l'opposition effrénée à Dieu et à son Royaume » (*L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique*, p. 173). Pourtant, saint Jean relève bien d'autres traits de ressemblance: l'empire de l'antéchrist succède, comme celui d'Antiochus, à plusieurs empires, particulièrement à ceux qui ont été représentés sous la forme du léopard, de l'ours et du lion; l'antéchrist et Antiochus profèrent des blasphèmes et profanent le temple de Dieu; tous deux ont le pouvoir de faire la guerre aux saints et de les vaincre; ils ont autorité sur les nations et règnent, à leur apogée, pendant quarante-deux mois, après quoi ils sont jugés et condamnés.

Non seulement le P. Rigaux réduit à quelque chose de vague la valeur typique d'Antiochus, mais il prétend encore que la quatrième bête vue par Daniel ne représente pas l'Empire romain, qu'elle figure l'Empire grec, et que la onzième corne symbolise Antiochus et non l'antéchrist. Comme argument il allègue la parfaite ressemblance entre cette onzième corne et la petite corne du bouc velu (*Dan.*, IX), laquelle se rapporte certainement à Antiochus. Mais qu'y a-t-il d'étonnant à ce que ces deux cornes se ressemblent, puisque les personnages qu'elles désignent doivent aussi se ressembler? Ce seul argument ne suffit donc pas pour justifier l'avis du P. Rigaux. Ce qui favorise l'opinion contraire, partagée par la majorité des saints Pères, ce sont les paroles de Daniel au sujet de la onzième corne (qui n'ont pas été dites de la petite corne du bouc): « Cette corne faisait la guerre aux saints et l'emportait sur eux, jusqu'à ce que... le temps arriva où les saints possédèrent le royaume... un règne éternel » (*Dan.*, VII, 21, 22, 27); or ce « règne éternel » ne peut être autre que celui du Christ; c'est donc le Christ qui succède à l'empire de la onzième corne. Mais le royaume du Sauveur ne pouvait pas succéder à l'Empire grec, qui, lors de la naissance du Messie, avait disparu depuis cent quarante-six ans, absorbé par l'Empire romain; c'est donc à celui-ci qu'il succède ou doit succéder. La quatrième bête, portant la onzième corne, représente donc l'Empire romain, et la onzième corne n'est pas Antiochus, mais l'antéchrist. Quoi qu'il en soit de notre explication, l'Apocalypse nous suffit pour affirmer que la bête sortant de la mer est l'antéchrist, et que celle décrite au chapitre douze est l'Empire romain, sur lequel domine la ville de Rome.

Saint Jean vit lui aussi cette onzième corne; mais il l'a perçue au *complet*, c'est-à-dire qu'il ne l'a pas vue sous la simple forme d'une corne, mais — tout comme Daniel les Empires, — sous la figure d'une bête. Cette bête toutefois avait ceci de particulier qu'elle ne portait pas une seule tête, mais sept, afin d'indiquer qu'elle succédait à l'Empire romain, lequel, par ordre de succession, était le sixième empire antichrétien, ainsi que nous l'expliquerons plus clairement sous peu. L'antéchrist est chef du septième empire, et pour cela il est représenté avec sept têtes. Il est aussi orné de dix cornes, parce que l'Empire romain, auquel il succède, a dix rois vassaux. Donc Daniel et Jean s'accordent dans leurs visions.

Une autre question reste à élucider. Pourquoi le dragon a-t-il sept têtes *couronnées* et dix cornes non-couronnées (XII, 3), tandis que l'antéchrist a sept têtes *non-couronnées* et dix cornes couronnées (XIII, 1)?

Le problème a son importance, car de cette différence on pourrait conclure que les têtes du dragon et celles de l'antéchrist ne représentent pas les mêmes rois. Cependant, il en est ainsi. Expliquons donc la raison de cette divergence.

a) Les sept têtes, ou empires, du dragon (Satan) sont les mêmes sept têtes, ou empires, de la bête (l'antéchrist); mais ces empires antichrétiens sont l'œuvre du dragon; voilà pourquoi il les revendique et en garde les couronnes. Aussi les têtes de la bête sont découronnées, parce que la bête ne possède les empires que par l'entremise du dragon: *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me* (Matth., IV, 9).

b) Les dix cornes, ou rois, de la bête sont les mêmes dix cornes, ou rois, du dragon. Mais ces rois se sont soumis directement à l'antéchrist, ils lui ont donné leurs couronnes; aussi la bête a ses cornes couronnées. Leur soumission n'est qu'indirecte à l'égard de Satan; aussi le dragon n'apparaît pas avec les cornes couronnées.

Autre question: l'antéchrist sera-t-il un individu ou une collectivité? Les opinions sont partagées.

D'après ce que nous venons de dire, les empires sont représentés par les têtes, et les rois, par les cornes. Les empires sont des collectivités; mais les rois, des individus. Or Daniel vit l'antéchrist sous la forme d'une corne (la onzième); donc il est un individu, qui se mettra à la

tête d'un empire universel⁸. Selon l'Apocalypse il fera des actes que seul peut effectuer une personne: il blasphémera, il accomplira des prodiges (XIII, 5), il sera saisi et jeté *vivant* dans un étang de feu (XIX, 20). Saint Paul l'appelle *homme* de péché, fils de perdition (II *Thess.*, II, 3, 9). Saint Jean l'oppose aux antéchrists, comme étant l'antéchrist par excellence (I *Joan.*, II, 18); pourquoi donc ne serait-il pas un individu comme tous ceux qui l'ont précédé: les Pharaons, les Antiochus, les Césars? Ce ne sont pas les collectivités, mais les individus qui sont responsables de leurs actes. Enfin, l'Apocalypse nous dit que son nom « est un nombre d'homme » (XIII, 18). Saint Thomas également pense que ce sera une personne⁹.

Dernière question: combien de temps durera le règne de l'antéchrist?

L'Apocalypse répond: « Peu de temps » (XVII, 10) et, à partir d'un certain événement, quarante-deux mois (XIII, 5). L'ange parlant à Daniel s'en tient à la même durée et il précise: « Depuis le temps où sera interrompu le sacrifice perpétuel, *dans le but de dresser l'abomination inconcevable* [de se faire admirer ou adorer comme Dieu], il y aura 1290 jours. Heureux celui qui attendra et parviendra jusqu'à 1335 jours¹⁰! » (*Dan.*, XII, 7).

Il n'est pas possible qu'avec ce grand étalage de chiffres l'ange ait voulu donner une réponse anodine à des demandes insistantes, ou bien qu'il ait voulu se débarrasser d'un importun en répondant: « Ça durera ce que ça durera. » Or, c'est à quoi aboutit la signification indéfinie que certains commentateurs attribuent aux chiffres quarante-deux et trois et demi, qu'ils font dériver de sept, chiffre mystérieux et indéterminé.

Il nous semble que le prophète en donnant les chiffres 1290 et 1335

⁸ Dans ce sens, le P. Allo croit à l'action personnelle d'un chef (*op. cit.*, *Introduction*, p. CXIV et ss.); le P. Rigaux établit que l'antéchrist sera un individu (*op. cit.*, p. 270-290).

⁹ I, q. 113, a. 4 ad 3.

¹⁰ Nous traduisons ici le passage suivant: *Et a tempore quo remotum fuerit iuge sacrificium, ad ponendam abominationem admirari facientem [vel abominationem stupendam, vel desolantem], erunt dies mille ducenti et nonaginta.* Ce texte est tiré de la *Biblia sacra cum universis franc. Vatabli et variorum interpretum adnotationibus. Latina interpretatio duplex est: altera vetus (sive Vulgata), altera nova (ex Hebreo). Parisiis Sumptibus Societatis 1745.* C'est le texte hébreu que nous avons choisi et c'est sur lui que nous basons l'explication que nous allons donner. Selon la Vulgate, l'interruption du sacrifice et l'abomination auraient une même durée; mais l'hébreu ne dit pas cela. Il suffit de comparer les deux textes pour s'en convaincre.

(qui ne sont pas divisibles par sept) a voulu insinuer de prendre ces chiffres dans leur sens obvie et mathématique, sans les entourer d'aucun mystère.

Nous croyons donc qu'à partir « du moment où le sacrifice perpétuel sera interrompu ¹¹ », il ne restera plus au règne de l'antéchrist que 1290 jours, jusqu'à l'heure où l'abomination apparaîtra dans le temple.

Trente jours après l'interruption du sacrifice perpétuel, deux témoins (Enoch et Elie) apparaîtront; ils aideront la « femme » à fuir dans la solitude (XII, 6, 14) et ils contesteront l'entrée du temple à l'antéchrist, pendant 1260 jours, après lesquels ils seront mis à mort (XI, 7). Lorsqu'ils seront disparus, l'homme de péché pénétrera dans le temple et le profanera: c'est à ce moment précis que « sera posée la désolation dévastatrice ». Cette profanation durera quarante-cinq jours, après lesquels l'antéchrist sera chassé et jeté dans les abîmes (XIX, 20); son règne aura duré en tout 1335 jours. « Heureux celui qui parviendra à 1335 jours! » Il verra et la défaite de l'antéchrist et le triomphe de l'Eglise!

§ 6. *La bête écarlate: Babylone, Rome, les empires.*

Saint Jean vit une femme assise sur une bête écarlate, pleine de noms de blasphèmes (XVII, 3).

Cette bête avait sept têtes et dix cornes. Et le Voyant apprend d'un ange qu'elle « était et n'est plus; qu'elle doit remonter de l'abîme pour corrompre la terre et qu'elle périra ensuite sans ressource » (XVII, 8). Puis l'ange lui explique le sens du message, non sans laisser subsister beaucoup de mystère (XVII, 9-18).

Essayons d'en soulever tant soit peu le voile.

1. *Les sept têtes* signifient les sept montagnes sur lesquelles est assise « la femme » (XVII, 9). « La femme, c'est la grande cité qui a la royauté sur les rois de la terre » (XVII, 18), c'est Rome selon les exégètes.

¹¹ Pas nécessairement dans le monde entier, mais dans un temple particulier, celui dont parle l'Apocalypse (XI, 1).

Les sept têtes ont encore, au dire de l'ange (XVII, 9), un autre sens et elles symbolisent « sept rois », mais de ceux-ci « cinq sont déjà tombés, un subsiste, l'autre n'est pas encore venu, et ce dernier régnera peu de temps » (XVII, 10).

Que représentent ces rois? Des royaumes, des dynasties de Satan, des empires, selon Daniel (*Dan.*, VII, 17, 23); de ceux-ci, cinq sont tombés, à savoir les anciens empires de la Grèce, de la Perse et de Babylone (trois des quatre qu'a vus Daniel), et probablement les très anciens royaumes des Pharaons et des Philistins, ennemis acharnés et constants du temple de Dieu.

Le *sixième* est l'Empire de Rome, qui subsiste. Le *septième*, qui n'est pas encore venu, est celui de l'antéchrist. A ceux-ci s'ajoutera un *huitième*, dont nous parlerons tout à l'heure.

2. *Les dix cornes* figurent les dix rois qui, selon l'Apocalypse, n'ont pas encore reçu la royauté, mais qui la recevront simultanément avec la bête, *una hora cum bestia*, selon le texte, et non *post bestiam*, d'après la Vulgate. Crampon explique que ces rois « régneront un temps très court », ou bien « pendant une même période historique »; et il ajoute que la version de la Vulgate: « après la bête », peut se ramener au même sens que le texte grec, si l'on traduit: « à la suite de la bête ¹² »; d'où l'on peut conclure avec saint Jérôme que ces dix rois seront contemporains de l'antéchrist.

3. *La bête écarlate*. — D'elle l'ange dit « qu'elle était et n'est plus, qu'elle est un huitième [roi] et qu'elle est des sept, et qu'elle s'en va à la perdition » (XVII, 11). Voilà un langage très énigmatique!

En disant que la bête constitue la huitième tête, l'ange nous fait comprendre qu'elle se distingue des sept autres; et pourtant, si « elle est des sept », il faut croire qu'elle les anime.

Des exégètes pensent que cette bête personnifie l'esprit du monde, esprit d'impureté et d'impiété. Mais à notre humble avis, elle personnifie, tour à tour, trois choses, à savoir, Satan, l'antéchrist, le monde: Satan, qui anime les sept têtes (XIII, 3); l'antéchrist — septième tête, — à qui Satan « a donné sa puissance, son trône et son autorité » (XIII, 7);

¹² Crampon, *La sainte Bible. Apocalypse*.

le monde — ou plutôt l'esprit du monde, — qui est le souffle de Satan et pour lequel Jésus-Christ n'a point prié. Bref, le corps de la bête est toujours Satan, qui animera plus particulièrement la huitième tête. C'est la trinité infernale.

Que le même symbole puisse avoir trois significations, rien d'étonnant, dès lors qu'elles ne sont pas disparates, que l'Apocalypse nous en fournit un exemple (XVII, 9, 10), et qu'elles ne doivent pas se confondre ni se prendre toutes les trois simultanément, mais qu'il faille choisir tantôt un sens, tantôt un autre, d'après une saine herméneutique ou un juste discernement.

Ceci étant posé, nous pouvons plus facilement concevoir pourquoi l'ange a pu dire à Jean que la bête était, qu'elle n'est plus et qu'elle reviendra. Il est évident qu'ici elle personnifie le dragon — Satan lui-même, — et l'on comprend « qu'elle était » lorsqu'elle a séduit Eve; « qu'elle n'est plus » depuis que, humiliée et condamnée à ramper comme un ver immonde, sa puissance directe a été détruite et qu'il ne lui est plus permis que d'une façon indirecte de combattre le bien, par l'intermédiaire des hommes et des empires païens ou antichrétiens; qu'elle *reviendra* personnellement, à la fin du monde, ayant reçu la permission de déclencher sa dernière attaque contre les hommes.

Cette ultime apparition aura lieu manifestement *après* celle de l'antéchrist, puisque celui-ci est la septième tête et que Satan est la huitième. Entre l'une et l'autre venue s'introduira un long espace de temps, « mille ans » (XX, 7), durant lesquels le dragon « n'est plus », mais il remontera de l'abîme et s'en ira « à la perdition ».

Il convient qu'il soit le dernier à subir le châtement mérité, comme le prédisent saint Paul: « En dernier lieu, la mort elle-même [c'est-à-dire Satan] (Hebr., II, 4) sera détruite » (I Cor., XV, 26), et l'Apocalypse: « Et le diable fut jeté dans un étang de feu » (XX, 9).

4. *La femme adultère, Babylone la grande.* — Saint Jean vit une femme impudique vêtue de pourpre et ornée de bijoux, assise sur une bête écarlate, mystérieusement nommée « Babylone la grande, la mère des impudiques et des abominations de la terre » (XVII, 5).

Qui est-elle? L'ange explique que « la femme, c'est la grande cité qui a la royauté sur les rois de la terre » (XVII, 18). Donc elle est une

« cité »; mais de quelle cité s'agit-il? Beaucoup d'interprètes voient dans la « grande Babylone » la cité de Rome; d'autres pensent différemment.

Ainsi, par exemple, Crampon écrit: « *La grande prostituée*, qui symbolise *une grande cité* (v. 18), ne semble pas devoir être regardée ici comme personnifiant la Rome des Césars, ni exclusivement ni même principalement. Ce n'est pas, croyons-nous, une ville particulière; c'est la *société antichrétienne*, la *cité des hommes* opposée à la cité de Dieu, à la société chrétienne ¹³. » Et un peu plus haut il dit: « Le texte semble ici distinguer cette « grande ville » de « Babylone la grande. »

Pour nous, avec Cornelius à Lapide, Babylone est Rome et rien autre chose: Rome, non en tant qu'Empire romain, mais en tant que cité. Voici pourquoi: a) la femme est représentée assise sur sept montagnes (v. 7); cette précision indique clairement la cité de Rome; b) Babylone est appelée « la mère des fornications » (v. 5), elle a donc engendré; mais si Babylone comprend la société antichrétienne tout entière, où sont ses enfants? c) la chute de la grande Babylone a provoqué les regrets et les lamentations des rois, des riches et des marchands (XVIII, 4); mais, si sa chute a été la destruction totale de la société antichrétienne, de qui seront les larmes et les sanglots? d) cette chute précède la défaite de l'antéchrist; mais alors de quels adeptes l'adversaire du Christ formera-t-il sa grande armée (XIX, 19)?

Selon toute apparence, l'Apocalypse confond « Babylone la grande » (XVII, 3-5) avec « la grande cité » (XVII, 18); elles ne sont donc pas deux choses distinctes.

Si saint Jean dit: « La grande cité fut divisée en trois parties. . . et Dieu se souvint de Babylone la grande » (XVI, 19), c'est pour signifier probablement, que ce n'était pas assez pour elle d'avoir subi cet écroulement partiel, vu qu'une destruction totale l'attendait. Babylone, c'est donc Rome, Rome redevenue païenne.

Et Rome, redevenue par son exemple entraînant « la mère des impudiques », renferme en elle-même tous les peuples qui suivent et imitent ses orgies. Elle est donc un vrai symbole de la société antichrétienne ou de la « cité du mal », au sens général. Elle est, en effet, « assise sur cette bête », qui représente Satan, ainsi que nous l'avons dit, et qui de son

¹³ Crampon, *op. cit.*, XVII, au début.

souffle empesté corrompt le monde; elle est « assise sur les eaux », objet de fornication pour les rois de la terre. Et voilà comment l'opinion que nous avons combattue rejoint la nôtre, et les deux se concilient.

Disons donc que Babylone, c'est-à-dire Rome, *en tant que cité* circonscrite dans l'espace (à l'exclusion du Vatican), subira le châtement décrit au chapitre dix-sept; *en tant que symbole*, sa destruction sera comme un monument matériel et éternel de la cité antichrétienne définitivement anéantie.

5. *Rome païenne ressuscitée.* — Comme la ruine de Jérusalem est la figure de la fin du monde, ainsi la chute de Rome antique présage la future destruction de la cité du mal, dans laquelle sera impliqué l'antéchrist.

Cependant tel n'est pas précisément le thème de l'Apocalypse: la chute de la Rome des Césars n'est pas l'objet réel de la prophétie du Voyant de Patmos. Son objet véritable est la défaite de l'empire de l'antéchrist et de tous ses devanciers, et les conséquences qui en résulteront, à savoir l'abolition du paganisme sur toute la surface de la terre, la ruine totale de Rome, siège de l'antéchrist, en tant que monument éternel de la vengeance de Dieu sur l'esprit antichrétien, et le raffermissement du règne de Dieu dans le monde; puis, beaucoup plus tard, la fin des temps et la gloire éternelle.

Dès lors, la chute de Rome au moyen âge n'est pas celle, définitive et irréparable, prédite par saint Jean. *Cecidit, cecidit Babylon magna!* s'écrie un ange joyeusement, « elle est tombée la grande Babylone et elle est devenue la demeure des démons » (XVIII, 2); « elle est tombée comme une meule qui, jetée dans la profondeur de la mer, disparaît et ne se retrouve plus », *et ultra non invenietur* (XVIII, 21).

La Rome des Césars est tombée, mais elle n'est pas devenue « la demeure des démons »; au contraire! Elle se glorifie d'être la Rome des papes. La Rome païenne a disparu; mais les restes de son empire subsistent, et quoique certaines nations dudit empire se soient converties, néanmoins elles ont gardé un vieux ferment de paganisme dans leur cœur et sont demeurées demi-païennes. Il n'y a pas de siècle où elles n'aient fait verser des larmes à l'Eglise. Elles n'ont presque rien accompli pour abolir l'idolâtrie chez les peuples infidèles; elles ont même opposé des obstacles

à l'œuvre d'évangélisation et elles ont encouragé le vice et les fausses religions. C'est pourquoi l'esprit de la Rome païenne règne encore dans le monde et, un jour, l'Empire romain ressuscitera, grâce à la survivance de ce même esprit.

Vu que la grande apostasie, prédite par saint Paul, doit encore arriver, il faut conclure que la chute de la Rome des Césars n'est pas celle, définitive, dont saint Jean a parlé: *et ultra non invenietur*.

Puisque le règne de l'antéchrist doit naître, selon Daniel, parmi les royaumes qui forment l'Empire romain, auquel ensuite il succédera, il faut conclure que l'esprit de cet Empire — celui que l'Apôtre appelle *mystère d'iniquité* (II Thess., II, 7) — subsiste, assoupi, et qu'il ressuscitera pour recevoir le coup fatal et définitif. Cornelius a Lapide a soutenu cette opinion: *Hinc sequitur hæc [Babylonia] intelligenda esse de Roma urbe, non quæ est aut fuit, sed quæ erit in fine mundi [sub Antichristo]: ac consequenter Romanam urbem tunc redituram . . . ad idolatriam aliaque vitia ac talem fore qualis fuit tempore sancti Joannis sub Domitiano, Nerone*¹⁴, etc. Bossuet n'est pas loin d'admettre la reviviscence de l'Empire romain. Dans sa préface sur l'Apocalypse, il enseigne que la sainte Ecriture est susceptible de plusieurs interprétations littérales et il déclare à ce propos: « Qui ne voit qu'il est très possible de trouver un sens très suivi et très littéral de l'Apocalypse, parfaitement accompli dans le sac de Rome sous Alaric, sans préjudice de tout autre sens, qu'on trouvera devoir s'accomplir à la fin des siècles¹⁵. » Et dans un autre passage, il ajoute: « Ce n'est pour ainsi parler que l'écorce et le dehors de l'Apocalypse. Ce n'est pas la chute de Rome, ni de l'empire idolâtre et persécuteur, que Jésus-Christ veut découvrir principalement à saint Jean; c'est dans la chute de cet empire, celle de l'empire de Satan qui régnait dans l'univers par l'idolâtrie que l'Empire romain soutenait¹⁶. » Cette remarque est très juste, mais mal appliquée à la Rome des Césars, puisque déjà quinze siècles sont passés depuis sa chute, et l'idolâtrie — quoi qu'en dise Bossuet — règne encore sur les trois quarts du globe. Il est donc beaucoup plus raisonnable de l'entendre de la Rome future, lorsque l'Empire romain sera ressuscité pour être le fléau de Dieu

¹⁴ Cornelius a Lapide, *Commentarium in Apoc.*, XVII, 1.

¹⁵ Bossuet, *Apoc.*, Préface, § XV.

¹⁶ Bossuet, *Apoc.*, ch. III, § IX.

contre les nations apostates et contre les peuples demeurés obstinément païens, malgré le long espace de temps qui leur a été accordé pour se convertir. Ensuite, l'Empire romain sera, à son tour, définitivement anéanti sous le talon de l'antéchrist. Écoutons Dom Calmet: « Ce nouveau roi [l'antéchrist] ambitionnera de subjuguier le monde entier; et, ayant rassemblé une immense armée, sous le beau prétexte de libérer les peuples de la tyrannie et de rétablir la religion, il renversera tous les royaumes du monde, particulièrement l'*Empire romain* [donc, il existera!], qui sera composé en ces temps-là de dix royaumes; il attaquera en premier lieu les rois d'Égypte, de la Lybie et de l'Éthiopie, et les subjuguera (*Dan.*, XI, 42-43). La chute de ceux-ci amènera la soumission des sept autres ¹⁷. »

Quelque vaste et glorieuse que soit la domination de la nouvelle et dernière Rome, quelque rapide que soit son ascension au faite de la gloire, sa chute finale arrivera et sera d'autant plus épouvantable. Sa première ruine sous les Barbares n'aura été qu'une faible image de sa destruction totale et définitive: *Et sustulit unus angelus fortis lapidem quasi molarem magnum, et misit in mare dicens: Hoc impetu mittetur Babylon.*

Alors, mais alors seulement, s'accomplira ce que Bossuet croyait déjà arrivé: « Le grand mystère de Dieu, c'est qu'avec Rome devait tomber l'idolâtrie; ces dieux, soutenus par la puissance romaine, devaient être anéantis, en sorte qu'il ne restât pas le moindre vestige de leur culte et que la mémoire même en fût abolie. C'était en cela que consistait la victoire de Jésus-Christ: c'est ainsi qu'Il devait mettre ses ennemis à ses pieds, comme le psalmiste l'avait prédit (*Ps.* CIX, 2), c'est-à-dire qu'Il devait voir non seulement les Juifs, mais encore les Romains et tous leurs faux dieux détruits, et le monde à ses pieds d'une autre sorte, en se soumettant à son Évangile et en recevant ses grâces avec humilité ¹⁸. »

§ 7. *Le triomphe de l'Eglise.*

Les versets un à dix du chapitre vingt de l'Apocalypse sont la pierre d'achoppement des commentateurs. Ces versets prêtent-ils flanc au millénarisme? sont-ils une récapitulation des chapitres précédents?

¹⁷ Dom Calmet, *Diss. de Antechristo*, art. 6.

¹⁸ Bossuet, *Apoc.*, ch. III, § V.

annoncent-ils une ère de triomphe pour l'Eglise? Nous allons répondre brièvement à ces questions.

1. Même entendus dans le sens littéral, ils ne prêtent pas flanc au millénarisme

Deux choses caractérisent cette doctrine: le règne du Christ aurait lieu sur la terre, après une résurrection générale de tous et des seuls élus; au règne terrestre des saints ressuscités s'associeraient les chrétiens, encore vivants, ayant retrouvé l'état d'innocence.

Or rien dans l'Apocalypse ne justifie de telles idées. Si ce livre parle d'une résurrection des corps (XX, 4), celle-ci n'est pas pour tous les élus, mais pour quelques-uns seulement, pour ceux-là qui seront jugés dignes d'une telle faveur par l'assemblée des juges¹⁹. Une résurrection partielle n'est pas contraire à la doctrine catholique, puisqu'il est admis qu'une telle résurrection a déjà eu lieu, une fois, pour Notre-Seigneur Jésus-Christ²⁰.

De plus, il n'est pas dit dans le texte de l'Apocalypse que ces quelques ressuscités resteront sur la terre²¹; la doctrine catholique nous engage à croire, au contraire, qu'ils monteront au ciel, ainsi qu'il est écrit expressément des témoins (XI, 12).

2. Les versets un à dix sont-ils une récapitulation?

On s'est cru obligé de l'admettre par crainte du millénarisme; mais, nous venons de le voir, cette crainte n'est pas fondée. De sérieuses objections s'opposent à ce qu'il y ait récapitulation; car alors, comment expliquer qu'au verset quatre il soit question de ceux qui ont adoré la bête, avant que la bête (qu'on suppose être la même que Gog et Magog) soit venue? et comment expliquer qu'au verset neuf la bête soit indiquée comme subissant déjà la peine de l'enfer avant Gog et Magog? Aussi Filion n'a pas l'air très sûr en proposant la doctrine de la récapitulation, puisqu'il écrit: « Après avoir lu des pages très nombreuses sur ces lignes, nous ne croyons pas qu'il soit possible d'en donner une explication entièrement satisfaisante²². » Et saint Augustin, le père de cette

¹⁹ Ce qui est confirmé dans le verset suivant: *Cæteri mortuorum non vixerunt*. Cf. notre commentaire.

²⁰ Cf. *L'Ami du Clergé*, 1936, p. 759-760.

²¹ Filion, *Apoc.*, XX, 4.

²² Filion, *op. cit.*

interprétation, n'en était pas si certain lui-même, puisqu'il ne condamnait pas absolument le millénarisme spirituel; c'est dire qu'il doutait de son interprétation toute mystique de ces versets.

3. Ce passage annonce-t-il une ère de triomphe pour l'Eglise?

Nous le pensons; car, indépendamment de l'Apocalypse, nous savons qu'une époque de triomphe est réservée à l'Eglise après la conversion des Juifs: ce sera, dit saint Paul, une grande richesse spirituelle pour le monde, un renouveau de ferveur (*Rom.*, XI, 12, 15) ²³.

La question suivante se pose donc: la conversion des Juifs coïncidera-t-elle avec la venue de l'antéchrist et avec la fin du monde? Une première opinion répond: oui; une seconde: non; une troisième distingue et dit: elle s'effectuera à la venue de l'antéchrist, mais bien longtemps avant la fin du monde.

La première opinion prétend être traditionnelle, mais elle n'a aucun droit à ce titre; car discuter pour savoir si la venue de l'antéchrist coïncidera avec la fin du monde, c'est discuter sur une question de temps; or, « quand il s'agit de choses étrangères au dogme et à la morale, telles que l'histoire, la géographie, les sciences naturelles (quoique contenues dans la sainte Ecriture), les Pères de l'Eglise, disent Patrizi et Ubaldi, ne sont pas témoins de la tradition et, par conséquent, leur autorité vaut autant que les arguments sur lesquels repose leur interprétation » ²⁴. C'est pourquoi, lors même que les saints Pères seraient unanimes à enseigner la simultanéité des deux événements, leur opinion, quelque respectable qu'elle soit, ne déterminerait pas l'Eglise à l'admettre pour ce seul motif; elle ne s'y déciderait qu'en raison de la force des arguments intrinsèques.

Quels sont ces arguments en faveur de la première opinion? A en croire l'auteur de l'introduction à la prophétie de Malachie, dans la Bible de Vence ²⁵, la preuve « principale » est celle tirée de l'Apocalypse. Ce Livre, y est-il dit, fixe la venue d'Enoc et d'Elie au deuxième *væ*; ces deux prophètes doivent convertir les Juifs, puis mourir et ressusciter. Or, immédiatement après leur résurrection doit éclater le troisième *væ* et sonner la trompette du jugement universel, selon qu'il est dit: « Le temps

²³ Cf. Lagrange, o. p., *Epître aux Romains*, p. 278.

²⁴ Voir D. A. F. C., art. *Ecriture sainte*, par J. Corluy.

²⁵ Voir Migne, *Cursus compl.*

est venu de juger les morts et de donner la récompense à tes serviteurs » (XI, 18). La conversion des Juifs est donc intimement liée à la fin du monde. A cause de la force de cet argument, conclut l'auteur, il faut interpréter tous les textes bibliques conformément à cette thèse. Et lui-même n'y manque pas. Mais la preuve est loin d'être convaincante; car l'interprétation des trois *væ* ne peut être séparée de celle des dix premiers versets du chapitre vingtième de l'Apocalypse, et nous avons montré plus haut combien ces versets laissent perplexes les commentateurs. Il faut donc chercher un argument en dehors de l'Apocalypse, mais la première opinion ne peut en produire aucun. Donc elle est faible.

Peu convaincus des arguments de cette opinion, les tenants de la deuxième pensent que la conversion des Juifs précédera de plusieurs siècles la venue de l'antéchrist et la fin du monde. Est de cet avis le P. Toulemont, s. j., qui écrit: « Saint Paul, pour ne point citer d'autres écrivains sacrés, annonce en termes exprès que les Juifs reviendront en masse à la foi et qu'à cette conversion correspondra une effusion inouïe de bénédictions sur le monde de la gentilité, une renaissance et comme une résurrection des nations. Or ces glorieux événements ne s'accompliront pas sans doute après la venue de l'antéchrist; les partisans du millénarisme pourraient seuls le prétendre. D'autre part, rien n'oblige de supposer que cette double conversion générale se fera presque instantanément et que les fruits n'en devront durer que pendant une courte période. Une foule de textes du Nouveau Testament prouvent au contraire qu'il y aura à la suite un refroidissement graduel, puis une apostasie générale; ce qui exige évidemment un espace de temps assez considérable ²⁶. »

Le P. Allo, o. p., appuie cette opinion de tout le poids de son autorité: « Il faut donc croire, dit-il, que la conversion d'Israël aura lieu plutôt avant qu'après la manifestation de « l'homme de péché ²⁷. »

Cette manière de voir nous sourirait si nous n'étions pas convaincus, d'autre part, que l'antéchrist est l'œuvre des Juifs, de « cette race de vipères » que le Christ a si justement maudite, parce qu'elle ferme aux hommes l'entrée dans le royaume des cieux (*Matth.*, XXIII, 13), l'Eglise. Ce sont eux, les Juifs, qui ayant refusé de suivre le véritable Messie, ac-

²⁶ *Etudes*, 1868, p. 708.

²⁷ Allo, *Saint Jean. Apoc.*, Introduction, p. CXVII.

clameront le faux Christ (*Joan.*, V, 43). Puis nous savons que leur conversion n'aura lieu qu'à la venue d'Elie, en un jour particulièrement épouvantable (*Mal.*, IV, 3; *Eccli.*, XLVIII, 10; *Ez.*, XXXIV, 12), en un jour où Dieu exterminera les ennemis d'Israël (*Deut.*, XXX, 7; *Jer. Lament.*, I, 21). Ne sera-ce donc pas à l'apparition de l'antéchrist?

Est-ce à dire que ce sera à la fin du monde? Non, car de longs jours, heureux et prospères, sont réservés à l'Eglise lorsque Juifs et Gentils ne formeront qu'un bercail; nous en avons l'assurance de la part de saint Paul, que nous avons déjà cité; de la part de Malachie, qui nous dit qu'Elie viendra « *avant* que la colère de Dieu ne frappe la terre d'anathème », ce qui signifie que la conversion des Juifs, loin d'amener la fin du monde, la retardera ²⁸; de la part de Jérémie: « Des jours viennent où j'ensemencrai la maison d'Israël et la maison de Juda d'une semence d'homme. Et il arrivera: comme j'ai veillé sur eux pour arracher et pour abattre et ruiner, ainsi je veillerai sur eux pour bâtir et pour planter » (*Jér.*, XXXI, 27-28). Ici, explique d'Allioli, « le prophète annonce leur future réunion après la captivité de Babylone et dans les temps messianiques ». Il s'agit donc de la future conversion en masse des Juifs, à qui Dieu promet de nombreuses générations. D'autres prophètes aussi assurent une longue existence à l'Eglise *après* le retour des Juifs (*Ez.*, XXXVII, 24-28; *Am.*, IX, 11-15; *Mich.*, VII, 11-20; IV, 7; *Zach.*, XIV; etc.).

C'est en vue de cet immense bienfait, « la fin du monde différée », que Tertullien faisait déjà de son temps cette belle recommandation: « Il faut que le chrétien, bien loin de s'affliger du retour des Juifs, s'en réjouisse; puisque toutes nos espérances sont intimement liées à l'attente des restes d'Israël ²⁹. »

Pour ces motifs, nous adhérons à la troisième opinion, qui veut que la conversion des Juifs ait lieu lors de la défaite de l'antéchrist, mais longtemps avant la fin du monde. Est implicitement de cet avis saint Augustin, qui affirme qu'entre le jugement de l'antéchrist et la fin du monde il y aura un intervalle, dont la durée est le secret de Dieu ³⁰. Bossuet dit aussi: « Il [saint Paul] nous fait voir clairement qu'après la con-

²⁸ *Etudes franciscaines*, 1937, p. 417.

²⁹ Tertull., *De Judiciis*, ch. VII, cité par l'abbé Augustin Lémann, voir *infra*.

³⁰ Cf. Migne, P. L., 40.

version des Gentils le Sauveur, que les enfants de Jacob avaient rejeté, se tournera vers eux, effacera leurs péchés et leur rendra l'intelligence des prophéties, qu'ils auront perdue durant un long temps, pour passer successivement et de main en main dans toute la prostérité et n'être plus oubliée jusqu'à la fin du monde, et autant de temps qu'il plaira à Dieu de le faire durer après ce merveilleux événement ³¹. » L'excellent commentateur de l'Apocalypse, le P. Zucconi, s. j., pensait qu'entre la défaite de l'antéchrist et la fin du monde il y aura un intervalle de mille ans, c'est-à-dire une très longue période de triomphe pour l'Eglise ³². Du même avis est le P. Gallois, o. p., qui a fait une étude spéciale de la question ³³; et le P. Monsabré, lui adressant une lettre-préface, le félicite d'avoir montré que la venue de l'antéchrist n'est pas le signe précurseur de la fin du monde, mais « le dernier effort de l'enfer pour s'opposer au règne universel et pacifique de Jésus-Christ dans le monde racheté ». L'abbé Augustin Lémann, Juif converti, professeur d'Ecriture sainte à la faculté catholique de Lyon, défend avec force arguments cette opinion : « En conséquence de tous ces témoignages, dit-il, nous repoussons toute connexion entre la conversion des Juifs et la fin du monde. Ce ne sera point en messagers de mort que nous entrerons dans l'Eglise, mais en messagers de vie. Nos mains tiendront les palmes des Rameaux, et non des cyprès ³⁴. »

Cette opinion est même proposée dans un manuel d'Ecriture sainte à l'usage des séminaristes ³⁵.

Vu le bien-fondé de ce sentiment, nous ne voyons pas pourquoi on n'interpréterait pas à la lettre les versets un à dix du chapitre vingt de l'Apocalypse. Si rien ne s'y oppose — ni la foi, ni les mœurs, ni le contexte, — l'explication littérale est de rigueur. Aussi, nous nous y conformerons.

Le jour où l'on admettra que l'Eglise verra une ère de paix universelle — causée par la conversion des Juifs, l'élimination des Etats anti-

³¹ Bossuet, *Histoire univ.*, II^e p., ch. XX.

³² Zucconi, s. j., *Lezioni sacre*, tome III del N. T., *Comm. Apoc.*, cap. XX, p. 452.

³³ Gallois, o. p., *Apoc. de saint Jean*, p. 77-93.

³⁴ Abbé Augustin Lémann, *La Cause des Restes d'Israël*, p. 124; cf. *Etudes franciscaines*, 1937, p. 418.

³⁵ H. Rault, *Cours d'Ecriture sainte à l'usage des grands séminaires*, Edit. Lecoffre, 1871, p. 398, 301, 512.

chrétiens et l'établissement d'un bercail unique sous un seul Pasteur, — le sens de l'Apocalypse sera, croyons-nous, éclairci et de nombreux passages seront naturellement expliqués.

L'Eglise est dans son enfance, ses fils sont ballottés au gré de tout vent de doctrine, selon l'expression de saint Paul (*Eph.*, IV, 11-16), à cause du mystère d'iniquité qui opère encore. Mais un jour viendra où le Christ aura assujetti tous ses ennemis en les convertissant ou en les réduisant à l'impuissance: ce sera la défaite de l'antéchrist. Alors l'Eglise sera parvenue à l'âge mûr, à la mesure de la plénitude du Christ, où l'humanité entière, à peu d'exceptions près, aura atteint l'unité de la foi dans la connaissance du Christ et dans l'entière observance de la charité. Ce sera le triomphe de l'Eglise sur la terre: les « mille ans » dont parle l'Apocalypse. Pendant cette période, les peuples et les nations du monde, sauf un petit nombre, collaboreront avec enthousiasme à l'action bienfaisante et sanctificatrice de l'Eglise, dont la constitution restera immuable.

Malgré le bonheur dont l'humanité jouira, viendra un temps de décadence où les peuples tomberont graduellement dans la tiédeur, se pervertiront et mériteront que Satan soit de nouveau déchaîné. Alors la fin se précipitera et le jugement universel clôturera le drame de ce monde.

(à suivre)

Père FORTUNÉ, o. m. cap.

Le Père Marie-Joseph Lagrange, O.P.

Le plus savant des exégètes catholiques modernes, le T. R. P. Lagrange, O. P., vient de mourir. Ce décès n'est certes point prématuré, puisque l'illustre défunt nous a quittés à l'âge de quatre-vingt-trois ans. Il afflige toutefois profondément et consterne étudiants et professeurs d'Ecriture sainte. On ne se faisait point à l'idée que cet homme-là vint disparaître maintenant, tant demeurait verte et forte son activité littéraire. Un volume par année, ou presque — et quels volumes! — sortait de la plume de ce savant commentateur. Six jours avant sa fin, il donnait un cours sur la Passion, à ses étudiants de Saint-Maximin. Il est donc mort, comme il a vécu, en travaillant pour Dieu et sa sainte Eglise.

La simple énumération des œuvres du Père Lagrange étonne. En 1891, il fonde la célèbre Ecole Biblique de Saint-Etienne, à Jérusalem, et la dote d'une des meilleures bibliothèques scripturaires de la capitale palestinienne. L'année suivante, il lance la première livraison de la *Revue Biblique Internationale*, périodique de haute tenue scientifique qui, depuis quarante-six ans, démontre aux esprits non-catholiques qu'ils n'ont point le monopole de la culture scripturaire, que l'Eglise a ses savants bien à elle, au moins égaux, sinon supérieurs à tous ceux que leurs écoles ont pu produire. Cette revue, le Père Lagrange la soutient, non seulement de son dévouement, mais de sa collaboration. Il serait peut-être difficile de trouver une seule livraison où son nom n'apparaît point!... Articles érudits et fort longs, comptes rendus détaillés, bulletins innombrables: le Père Lagrange accomplit tout cela en même temps qu'il produit des volumes. En 1900, possédant une équipe nombreuse et outillée, composée surtout de ses élèves, il commence la publication de la célèbre collection « Etudes Bibliques », qui compte à l'heure actuelle plus de quarante volumes. Quinze sont sortis de sa plume: *le Livre des Juges*, 1900; *les Etudes sur les Religions sémitiques*, 1902; *la Méthode histo-*

rique, 1903; *le Messianisme chez les Juifs*, 1909; *l'Evangile selon saint Marc*, 1911; *l'Épître aux Romains*, 1916; *l'Épître aux Galates*, 1918; *le Sens du Christianisme d'après l'Exégèse allemande*, 1918; *l'Evangile selon saint Luc*, 1921; *l'Evangile selon saint Marc*, 1923; *l'Evangile selon saint Jean*, 1925; *Synopse grecque des quatre Evangiles*, 1926; *l'Evangile de Jésus-Christ*, 1928; *le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931; *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, 1933; *Introduction à la Critique textuelle du Nouveau Testament*, 1935; *l'Orphisme*, 1937. Ajoutez à cela d'autres ouvrages moins considérables, comme *Saint Justin*, dans la collection « les Saints », *la Vie de Jésus d'après Renan*, *la Morale et les Morales de l'Evangile*, *M. Loisy et le Modernisme*, etc. Et il y aurait encore à énumérer bien des articles insérés dans *le Correspondant*, *la Revue thomiste*, *la Vie intellectuelle*, *la Vie spirituelle*, etc.

Si les œuvres du Père Lagrange déconcertent par leur ampleur et leur nombre, ils ne doivent point nous faire oublier son œuvre! . . . Le Père Lagrange, c'est une école nouvelle d'exégèse dans l'Eglise, qui vise non point certes à détruire les positions traditionnelles, mais recherche par d'autres méthodes, plus modernes et plus critiques, à stabiliser sur des fondements scientifiques indéniables les données acquises par le sentiment théologique des anciens. Donner à l'exégèse catholique figure d'exégèse scientifique, l'imposer de ce fait à tous les milieux adverses et les contraindre à accepter les splendeurs et la vérité de notre foi: voilà le but poursuivi par le Père Lagrange, sa vie durant. Pour atteindre à cette fin, notre ouvrier fait appel à toutes les connaissances littéraires connexes aux Ecritures, utilise tous les instruments de travail. Il étudie à fond les langues bibliques, les ouvrages historiques, archéologiques et géographiques; il scrute documents, manuscrits, codex, versions, comptes rendus; il fouille les productions bibliques des grandes écoles protestantes d'Allemagne et d'Angleterre, etc. Le Père Lagrange lit tout, et il semble tout retenir avec une facilité qui tient du prodige. Et cette forte carrure scientifique, il l'impose non seulement à lui-même, mais encore à ses collaborateurs. Il veut que les commentateurs de son Ecole soient des savants. Sous cette vigoureuse impulsion du maître, l'exégèse abandonne ses méthodes surannées, inefficaces en tout cas en face d'une science arrogante.

Elle devient vraiment scientifique, sans perdre de ses caractéristiques traditionnelles.

Est-ce à dire que l'œuvre du Père Lagrange soit irréprochable? . . . N'a-t-il pas parfois trop concédé à la science et sacrifié certaines positions exégétiques légitimes? . . . En d'autres termes, n'a-t-il point exagéré dans l'application de sa méthode? . . . Surtout dans les premières années de ses labeurs? . . . Nous croirions manquer de loyauté envers le cher disparu si nous approuvions tout indistinctement dans son œuvre. Tout grand, disons plutôt, tout géant qu'il soit, le Père Lagrange est homme, sujet par conséquent à certaines faiblesses et erreurs. Elles lui ont été signalées par les plus hautes autorités qui soient dans l'Eglise, sans que ces autorités aient diminué en rien l'estime et l'affection qu'elles portaient à ce dévoué fils. Et le Père Lagrange, loin de leur en garder rancune, leur a montré une plus grande affection et leur a consacré plus exclusivement tous ses labeurs et ses talents. Il a souffert pour la sainte Eglise et l'Eglise a toujours honoré et aimé le Père Lagrange. Elle est fière de son œuvre, parce que cette œuvre lui a rendu d'immenses services.

Sur la tombe de ce grand disparu, nous sommes heureux de déposer l'humble hommage de nos prières. Qu'il voie dès maintenant Celui qu'Il a si persévéramment recherché dans les Ecritures: Jésus-Christ! . . .

Donat POULET, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

R. P. HADRIANUS SIMON, C. SS. R. — *Prælectiones Biblicæ ad usum Scholarum*.
R. P. J. PRADO, C. SS. R. — *Vetus Testamentum*. Liber alter. *De Veteris Testamenti Doctrina sive de Libris Didacticis V. T.* Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1937. In-8, XV-275 paginæ.

L'auteur s'efforce de rendre l'étude des livres didactiques de l'Ancien Testament aussi agréable et aussi pratique que possible.

Il a su se limiter dans l'exposé des problèmes d'introduction spéciale, afin de donner plus d'ampleur aux questions d'exégèse. Ce qui a permis l'analyse intégrale du Cantique des Cantiques. Pour les autres livres, les textes expliqués sont plus nombreux et les psaumes annotés figurent en quantité moins restreinte que dans la plupart des manuels.

Des indications d'ordre pratique signalent ce volume à l'attention des prédicateurs. Elles prépareront aussi les clercs à leur futur apostolat, en les familiarisant avec un précieux instrument de travail pour leurs instructions de demain.

Le *De Libris Didacticis V. T.* est digne de la bonne renommée déjà acquise aux *Prælectiones Biblicæ* des RR. PP. Simon et Prado. Il complète la publication d'un excellent manuel d'Ecriture sainte. Cependant le P. Prado ne considère pas sa tâche accomplie. Dans son désir de continuer à servir l'Eglise, il se propose d'éditer un nouveau volume destiné plus spécialement aux prédicateurs. L'ouvrage en préparation contiendra la théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont une partie devait faire corps avec le présent volume.

G. C.

* * *

I. HENRICUS GRENIER. — *Cursus Philosophiæ*. Vol. I et II. Quebeci, Ex Typographia l'Action Sociale Ltée, 1937. In-8, 388 et 282 paginæ.

II. EMILE FILION, P. S. S. — *Elementa Philosophiæ thomisticæ*. Tomi I et II. Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1937, 1938. In-8, X-541 et X-601 pages.

L'importance souveraine de la philosophie dans l'éducation profonde et ferme de l'intelligence reste fort heureusement la conviction bien arrêtée des maîtres de nos collèges classiques. Cette conviction les a mis en quête — en ces dernières années particulièrement — d'un manuel mieux adapté aux exigences d'une telle éducation en même temps qu'aux circonstances concrètes au milieu desquelles évoluent leurs élèves des deux dernières classes. Le manuel n'est certes pas à leurs yeux le principal élément de formation (de la vraie formation philosophique, moins encore que d'aucune autre); mais ils le considèrent comme un instrument pratiquement nécessaire. Les ouvrages d'origine

étrangère déjà publiés n'ayant pas paru réaliser les conditions requises, deux de nos professeurs de philosophie se sont courageusement mis à l'œuvre et en un temps relativement court ont fourni aux intéressés les deux premiers tomes de leur manuel respectif. Le troisième sera en librairie dans quelques mois. Des comptes rendus ne leur ont pas ménagé les félicitations: elles sont bien méritées. Nous leur souhaitons le meilleur succès.

Tous deux ont eu à cœur de faire une œuvre personnelle, de repenser au profit des élèves tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue pédagogique la saine philosophie thomiste, telle qu'énoncée dans les vingt-quatre thèses approuvées par la Sacrée Congrégation des Etudes. Ils ont toutefois utilisé, outre les sources, des manuels déjà existants, ils le reconnaissent; c'est visible, même lorsque des références explicites n'indiquent pas les emprunts.

Le *Cursus Philosophiæ* de M. l'abbé H. Grenier se présente en un format et une typographie semblables à ceux des *Elementa* de Lortie. Il est écrit en un latin simple, correct et clair. Il est très concis, mais n'ignore pas les questions essentielles ni les plus importantes des autres, celles du moins que l'auteur juge devoir introduire dans un ouvrage strictement philosophique. (Cf. *L'Enseignement secondaire au Canada*, XVI, 22^e année (1937), pp. 689-690.) L'ordre des parties de la philosophie marque sans contredit un progrès dans le sens d'une plus grande fidélité à la conception thomiste. Un bref aperçu historique, dont il convient de féliciter l'auteur, donne au début à l'élève une utile vue d'ensemble. Au sujet de l'introduction générale, on nous permettra de signaler que nous croyons encore légitime la traditionnelle définition de la philosophie, pourvu qu'on entende le terme *ultimas*, dans la formule *per ultimas causas*, en un sens général, faisant abstraction de l'ultime absolu ou dans un ordre donné seulement. De même la science désignant analogiquement la philosophie et les sciences expérimentales peut se définir *cognitio per causas*, si l'on s'arrête à l'acception logique de l'expression: *cause* pouvant alors coïncider avec la cause dans l'ordre réel, mais pouvant aussi fort bien n'indiquer que la raison, la justification (fondée dans la réalité) d'une conclusion. L'introduction spéciale à l'éthique nous dira probablement si l'auteur considère les morales individuelle, domestique et sociale comme trois sciences distinctes ou seulement comme trois parties d'une même science. Faisant sienne l'opinion de Jean de Saint-Thomas, il admet comme *simpliciter speculativa* la philosophie morale à laquelle n'est pas annexée la prudence. Le fondement de la division de la science en spéculative et pratique étant la fin, non la méthode, il semble que même alors la morale devrait être comptée parmi les *habitus* de l'intellect pratique. Au début des parties, des livres et des chapitres qui divisent le manuel, l'élève trouvera des schémas qui le guideront dans son travail. Une bibliographie sobre et bien choisie pourra l'orienter dans l'étude plus poussée des questions exposées. La façon de citer — c'est un détail — n'est pas uniforme, ni toujours complète.

En logique, notons comme particulièrement heureux les articles sur la manière de trouver une définition et de définir dans les diverses sciences. On aurait pu avec avantage, croyons-nous, mieux faire voir les rapports qui relient prédicables et prédicaments, et insérer quelque chose sur la subordination des sciences. La cosmologie est brève, ainsi que la psychologie du végétatif. Elles l'auraient été moins si, tenant compte du rôle *sapientiel* de la philosophie de la nature, on avait indiqué, ne fût-ce que succinctement, leurs rapports avec les sciences expérimentales correspondantes. La remarque vaut également pour le reste de la psychologie. La manière de procéder de l'auteur, en ce traité, mérite une mention spéciale. Elle est bien pédagogique. Au lieu d'imposer à l'élève dès le début le fait de l'existence et la nature des âmes végétative, sensitive

et intellectuelle, on l'y conduit graduellement par les opérations et les facultés. Le professeur n'aura qu'à rappeler ensuite l'ordre ontologique.

Somme toute, l'ouvrage de M. l'abbé Grenier nous semble être un très bon manuel pour les élèves de nos cours classiques. Ses qualités fort appréciables font vite oublier les quelques points que nous avons cru devoir relever et qui sont d'ailleurs — on l'aura remarqué — d'importance secondaire. Certes, il est loin de pécher par trop de développement; au premier abord son excessive concision pourrait même déconcerter. Mais enfin, il faut se souvenir de ceux à qui le manuel est destiné et du temps dont ils disposent en faveur de la philosophie. Puis le maître est toujours là, la bibliographie aussi. Enfin il vaut mieux à notre avis mettre entre les mains de nos jeunes un ouvrage un peu trop schématique peut-être, mais qui fait bien ressortir et établit d'une façon suffisante les grandes thèses philosophiques, qu'un livre trop prolixe et touffu dans lequel leur esprit novice risque de s'égarer.

Le format, la qualité du papier, la présentation typographique et les nombreuses illustrations font des *Elementa Philosophiæ thomisticæ* de M. l'abbé E. Fillion un livre agréable et de fort belle apparence. Pour achever de le caractériser mentionnons l'abondance de ses développements et le souci pédagogique constant. M. l'abbé a du manuel de philosophie une conception notablement différente de celle de M. l'abbé Grenier. Il s'est expliqué au long sur ces derniers points surtout, et à deux reprises, dans la *Revue dominicaine* (XLIII^e année (1937), juin, pp. 312-323, et XLIV^e année (1938), janvier, pp. 33-41). Il a eu à cœur de soigner la présentation de ses thèses, d'en multiplier les arguments. Chemin faisant il ne manque pas d'ouvrir à l'esprit de l'élève divers aperçus, historiques ou autres, fort suggestifs, s'ils ne sont pas toujours strictement philosophiques. C'est avant tout la formation générale, variée, complète de son disciple, qui le préoccupe.

Son disciple, jamais il ne le perd de vue. Pour lui faciliter la tâche et s'efforcer de l'éclairer, schèmes nombreux, tableaux synoptiques, graphiques multipliés, disposition variée du texte, usage de caractères typographiques divers: rien n'a été épargné. Du point de vue technique le manuel est remarquable. Peut-être toutefois à certaines pages, pour avoir voulu souligner trop de choses et de façons aussi variées, a-t-on rendu le texte fatigant. Et puis trop aider en ce sens n'est pas toujours le plus favorable à la formation personnelle de l'élève: cela risque de moins stimuler son activité propre.

Le souci pédagogique, on le retrouve encore dans l'ordre assigné aux traités. L'auteur reconnaît comme meilleur en soi celui qu'admettent — et pour des raisons fort objectives — les thomistes contemporains les plus en vue. Notons cependant que lorsqu'il affirme au tome II, n. 446, p. 171, que le traité de l'âme raisonnable appartient de soi à l'ontologie, il paraît s'éloigner de la pensée de saint Thomas. Celui-ci, en effet, dans son *Commentaire sur le II^e livre des Physiques*, leçon 4, n. 10 (éd. léon., pp. 66-67), nous avertit que, bien que l'âme humaine soit subjectivement indépendante de la matière dans ses opérations spirituelles, elle reste forme de la matière et partant objet du philosophe de la nature. Ce n'est que comme séparée et comme séparable qu'elle intéresse la philosophie première. L'ordre susdit est donc considéré comme meilleur en soi; seulement, pour des raisons pédagogiques, il sera modifié. L'auteur ne voit pas « comment on peut faire étudier la Psychologie avant l'Ontologie, parce que la Psychologie fait constamment appel à des notions distinctes qui ne sont expliquées qu'en Ontologie, comme, par exemple, les notions de substance, d'essence, de personne, d'opération immanente, d'accident, etc. » (*Revue dominicaine*, I. c., p. 319).

En conséquence la psychologie a été renvoyée après l'ontologie, et puis forcément après la théodicée. Et comme la critique suppose la psychologie, elle a dû suivre celle-ci.

Nous croyons voir la difficulté qu'il y a d'enseigner la psychologie avant l'ontologie. Elle se pose déjà partiellement pour la cosmologie. Mais il y aurait peut-être moyen dès le début, de présenter à l'élève des notions sommaires de métaphysique, qui lui permettraient de comprendre suffisamment, le priant d'attendre de la métaphysique la réponse aux derniers pourquoi. D'autre part, nous ne voyons franchement pas comment on pourrait faire de l'ontologie, encore moins de la théodicée, sans avoir vu la psychologie. Comment, par exemple, établir la démonstrabilité de l'existence de Dieu, réfuter l'ontologisme, faire la démonstration de Dieu par le désir naturel, expliquer les attributs divins, spécialement la science et la volonté divines, sans connaître et sérieusement la psychologie de la connaissance intellectuelle et de la volonté humaines? De plus, il semblerait utile d'avoir fait la critique avant d'aborder la théodicée. Enfin la psychologie se trouve ainsi séparée de la cosmologie avec laquelle elle forme une science spécifiquement une; de même la critique, de la métaphysique. Sera-t-il possible de refaire de façon nette et ferme dans l'esprit de l'élève l'unité de ces sciences? Et si on n'y parvient pas, ne sera-ce pas regrettable pour sa formation vraiment philosophique?

Par conviction, M. l'abbé n'a pas voulu fournir de références ni de citations. De fait, il n'en donne pratiquement pas dans le premier tome, si ce n'est à son propre manuel; dans le deuxième tome, elles sont un peu plus nombreuses. Ce que l'auteur dit de la façon dont trop souvent on cite saint Thomas (cf. *Revue dominicaine*, l. c., p. 317) est tout à fait exact: on oublie de ne le faire qu'après contrôle sérieux. Sur ce point comme sur d'autres se vérifie ce que M. Maritain, dans sa préface aux *Sept Leçons sur l'Etre* (Paris, Téqui, s. d., p. 2.), fait remarquer au sujet du labeur immense que suppose un manuel de philosophie.

Ce que nous avons dit plus haut nous dispense, semble-t-il, de relever toutes les bonnes choses que nous avons appréciées dans le détail des volumes. Signalons toutefois la présentation de la matière en psychologie et l'heureuse idée d'avoir, en théodicée, fait précéder la thèse de l'essence divine par celle de la connaissance analogique de Dieu par les trois voies. Puisque nous sommes en théodicée, remarquons que l'auteur, qui rejette la science moyenne, attribue cependant la connaissance des *futuribilia* à la science de simple intelligence.

Nous félicitons encore une fois M. l'abbé Filion du beau succès de son manuel.

S. D.

Recension des revues

Antonianum.

Avril 1938. — P. Theophilus ANTOLÍN, O. F. M.: *El Santuario de la Aparición del Señor y del Primado de S. Pedro en el lago de Tiberiades (cum 9 Tabulis photographicis)* (continuabitur), p. 101-134. — P. Iacobus HEERINCKX, O. F. M.: *De Momento Caritatis in Spiritualitate Franciscana* (continuatio), p. 135-170. — P. Pacificus CAPOBIANCO, O. F. M.: *De sensu et extensione vocis « filiorum » deque horum designatione in institutionibus fideicommissariis juris communis* (continuabitur), p. 171-208.

Apollinaris.

Num. 4 1937. — AD ACTA AP. SEDIS ANNOTATIONES. — S. C. S. OFFICII: *Decretum de novis cultus seu devotionis formis non introducendis* (I. Graneris), p. 501-507. — S. C. DE PROP. FIDE: *Introductio de congregationibus religiosis indigenis condendis* (V. Bartoccetti), p. 507-512. — STUDIA. — G. CRISCI: *De delegatione a jure in C. J. C.*, p. 513-535. — A. PETRANI: *De Patriarcharum Orientalium in ritus proprios ac particulariter circa jejunia et festa potestate*, p. 536-543. — A. JULIEN: *Compromissum in arbitros juxta Codicem Juris Canonici*, p. 544-569. — V. BARTOCCETTI: *De jure et officio Promotoris justitiæ accusandi matrimonium*, p. 570-588. — CONSULTATIONES. — A. CANESTRI: *De egressu e religione*, p. 589-590. — P. CIPROTTI: *De minis suicidii relate ad matrimonium*, p. 591-593. — P. CIPROTTI: *De licentia superioris ad alienationem bonorum ecclesiasticorum*, p. 593-595. — F. ROBERTI: *De officio promotoris justitiæ accusandi matrimonia acatholicorum*, p. 595-602.

Archivum Franciscanum Historicum.

Janvier-avril 1938. — P. Michael BIHL, O. F. M.: *De codicibus Vitæ I S. Francisci Assisiensis auctore Fr. Thoma Celanensi* (continuabitur), p. 3-30. P. Hugolinus LIPPENS, O. F. M.: *Provinciae Franciæ O. F. M. Charlutarium aliaque documenta sæc. XIII* (continuabitur). p. 31-68. — P. Michael BIHL, O. F. M.: *Constitutiones generales editæ in Capitulis generalibus Caturci an. 1337 et Lugduni an. 1351 celebratis*, p. 69-169. — P. Ephrem LONGPRÉ, O. F. M.: *S. Bernardin de Sienne et le Nom de Jésus (Ecrits polémiques)* (fin), p. 170-192. — P. Benvenuto BUGHETTI, O. F. M.: *Intorno a M. Antonio de' Medici Frate Minore e Vescovo di Marsico Nuovo († 1485)* (continua), p. 193-228.

Biblica.

Fascicule 2 1938. — S. LYONNET: *Vestiges d'un Diatessaron arménien*, p. 121-150. — U. HOLZMEISTER: *Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedrums* (II), p. 151-174. — G. R. DRIVER: *Linguistic and Textual Problems: Ezekiel* (II), p. 175-187. — A. VACCARI: *Scrittura fenicia-samaritana nella Bibbia ebraica*, p. 188-201. — A. MERK: *Recentiora quædam de Codice Sinaitico*, p. 202-203. — N. SCHNEIDER: *Melchom*, p. 204.

Collectanea Theologica.

Fascicule 1 1938. — Tadeusz GLEMM: *Die Studienjahre eines polnischen Bischofs des XVI Jahrh.*, p. 1-46. — Ks. Stanislaw ADAMCZYK: *De systematis Thomistici convenientia interna*, p. 47-58. — Stephanus SZYDELSKI: *De recto sensu vaticinii Danielis 70 hebdomadam* (Dan. IX. 24-27), p. 59-114. — Ks. Stanislaw FRANKL: *Card. Seripandi auctoritas in decreto Tridentino de sacrificio missæ*, p. 115-133. — Aloisius BUKOWSKI, S. J.: *De recentissima controversia soteriologica inter theologos — metropolitas russos habita*, p. 134-139.

Divus Thomas (Plaisance).

Mars-avril 1938. — A.-M. JODICE: *La dottrina di Gabriele Biel circa i ministri del potere delle chiavi e la confessione ai laici*, p. 113-129. — J. BRINKTRINE: *De nexibus inter mysterium spirationis divinæ et creationem*, p. 130-142. — A. ROSSI, C. M.: *Il XII Congresso Nazionale di Filosofia (continuaz. e fine)*, p. 143-171. — G. BITTREMIEUX: *Scritti e fatti mariani dell'anno 1936-1937*, p. 172-189.

Ephemerides Theologicæ Lovanienses.

Février 1938. — J. COPPENS: *Pour une nouvelle version latine du Psautier*, p. 5-33. — C. CALLEWAERT: *La Synaxe eucharistique à Jérusalem, breceau du dimanche*, p. 34-73. — L. CERFAUX: *Le « supernomen » dans le Livre des Actes*, p. 74-80. — J. MAHIEU: *Un évêque théologien et docteur de la vie spirituelle. Son Excellence Mgr Waffelaert*, p. 81-102. — J. BITTREMIEUX: *De intentione ministri in sacramentorum administratione juxta Ecclesiam Anglicanam*, p. 103-105.

Etudes Franciscaines.

Janvier-février 1938. — Chan. E. MARTIN: *La maison de Lorraine et l'ordre de saint François*, p. 5-34. — Maurice VILLAIN: *Saint François et les peintres d'Assise*, p. 35-62. — L.-J. HUSSON: *Le P. Norbert de Bar-le-Duc*, p. 63-77. — H. MATROD: *Dix pages du manuscrit italien n° 1619*, p. 78-87. — F. DE SESSEVALLE: *A propos de l'histoire générale de l'ordre de saint François*, p. 88-91. — P. HILDEBRAND: *Bulletin franciscain*, p. 92-114.

France Franciscaine (La).

Janvier-mars 1938. — RECHERCHES DE THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE, HISTOIRE. — Déodat DE BASLY: *Structure philosophique de l'Homme-Dieu. II. Les principes et la naissance des hérésies christologiques (suite)*, p. 5-31. — J.-J. MAYDIEU: *La notion d'Absolu chez Leibnitz*, p. 32-57. — C. FISHER: *Influences espagnoles sur la piété allemande*, p. 58-74. — DOCUMENTS DE THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE, HISTOIRE. — DOCUMENT II: *Questions disputées de S. Bonaventure* (P. Glorieux), p. 49-64. — DOCUMENT III: *En marge du Bullaire franciscain* (Ferd.-M. Delorme), p. 1-32.

Gregorianum.

Fascicule I 1938. — A. SEGOVIA: *Estudios sobre la terminologia trinitaria en la época postnícena*, p. 3-36. — F. PELSTER: *Beiträge zur Bestimmung der theologischen Stellung des Petrus de Trabibus (vor 1300)*, p. 37-57. — F. SEGARRA: *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de nuestro Señor: S. Matth., XXIV, 34*, p. 58-87. — T. ZAPELENA: *De via notarum in recenti quodam opere*, p. 88-109. — J. M. BOVER: *La esperanza en la Epistola a los Hebreos*, p. 110-120.

— B. JANSEN: *Neuscholastische Erkenntnistheorie*, p. 121-129. — S. GONZALEZ: *El simbolo de S. Gregorio de Nisa y su posición entre los simbolos de Capadocia*, p. 130-134.

Harvard Theological Review (The).

Walter Eugene CLARK: *Religion and Science*, p. 93-112. — Herbert Jennings ROSE: *Herakles and the Gospels*, p. 113-142. — James A. MONTGOMERY: *The Highest, Heaven, Aeon, Time, etc., in Semitic Religion*, p. 143-150. — Harry Austryn WOLFSON: *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, p. 151-174. — Campbell BONNER: *Two Problems in Melito's Homily on the Passion*, p. 175-190.

Jus Pontificium.

Fascicule IV 1937. — RES QUOTIDIANÆ. — *De officio cooperatoris paræcialis ejusque natura*. Disseruit A. Toso, p. 193-199. — HISTORIA. — *De canonista sæculi XIII oblivioni dato: Joanne de Phintona*, Diss. F. Gillmann; recensuit G. Oesterle, p. 200-203. — *S. Hippolytus M. qua jurisperitus, cum tabula*. Diss. Bibliophilus, p. 204-208. — « *Ordo judicarius qui in Romana Curia consuevit communiter observari* ». E codicibus manuscriptis, dissertatione critica præmissa. Diss. et edidit G. Barraclough, p. 209-217. — DOCTRINA. — *De ignorantia legis*. Diss. S. Romani, p. 218-234. — *De patrimonio paræciali*. Diss. P. Bernier, p. 235-241. — *De lacunis legum supplendis ad normam Codicis I. C.* Diss. A. Crnica, p. 242-257. — *De conditione juridica Ecclesiæ in Statibus Fœd. Americæ septentrionalis*. Diss. P. J. Lydon, p. 258-264. — PRAXIS. — *Ex actis Curie Romanæ, cum adnotationibus*, p. 265-277.

New Scholasticism (The).

April 1938. — J. TATE: *Plato, Art and Mr. Maritain*, p. 107-142. — Kenneth K. BERRY: *Matter in the « De Ente »*, p. 142-149. — Stephen C. Y. PAN: *A Brief Survey of Confucius' Political Philosophy*, p. 150-160. — Joseph E. LOFTUS: *Psychology Today*, p. 161-170.

Nouvelle Revue Théologique.

Février 1938. — J. BONSIRVEN, S. J.: *Saint Paul et l'Ancien Testament*, p. 129-147. — J. BOURÉ, S. J.: *Saint Paul et le Christ dans la IIe aux Corinthiens*, p. 148-160. — J. DE GHELLINCK, S. J.: *Les bibliothèques modernes*, p. 161-179. — J. CREUSEN, S. J.: *La chasteté*, p. 180-194. — J.-P. HAAS, S. J.: *La participation active à la Messe dans un collège autrichien*, p. 195-205. — L. DERBAIX, S. J.: *Pour la préservation morale des jeunes*, p. 206-211. — *Actes du Saint-Siège*, p. 212-219.

Mars 1938. — G. DE JERPHANION, S. J.: *L'Image de Jésus-Christ dans l'art chrétien*, p. 257-283. — J. MASSON, S. J.: *La Religion et les religions*, p. 284-301. — L. DE CONINCK, S. J.: *La technique de l'abordage*, p. 302-315. — E. JOMBART, S. J.: *Religieux et œuvres diocésaines*, p. 316-325. — A. RYCKMANS: *Notes sur une mission paroissiale*, p. 326-329. — J. MASSON: *Les catéchistes de la Croisade Eucharistique de Bréda*, p. 330-335. — J. PAUWELS, S. J.: *Messe votive du Christ, Souverain et éternel Prêtre*, p. 336-337. — J. PAUWELS, S. J.: *Divers doutes liturgiques*, p. 337. — E. JOMBART, S. J.: *Confession de religieuses*, p. 342-343. — *Actes du Saint-Siège*, p. 344-346.

Avril 1938. — J. LEBRETON, S. J.: *La doctrine du renoncement dans le Nouveau Testament*, p. 385-412. — P. BROUTIN, S. J.: *La modernité de G.-J. Chaminate*, p. 413-436. — Dr R. DELLAERT: *Enfants moralement abandonnés*, p. 437-447. — Abbé F. CLAUS: *L'apostolat du prêtre dans les asiles d'aliénés*, p. 448-456. — CATHOLICUS: *Vie publique et morale chrétienne*, p. 457-461. — *Actes du Saint-Siège*, p. 462-465. — J. LEVIE, S. J.: *Le Père M.-J. Lagrange, O. P.*, p. 466-472.

Recherches de Science Religieuse.

Avril 1938. — Jules LEBRETON: *In Memoriam. Le Révérend Père d'Alès*, p. 129-133. — Adhémar D'ALÈS: *L'Orphisme*, p. 134-149. — Gabriel MARCEL: *Ebauche d'une Philosophie concrète*, p. 150-174. — André-Jean FESTUGIÈRE: *Les Dieux oustiarques de l'« Asclépius »*, p. 175-192. — Gaston FESSARD: *Du « Moi » à Dieu d'après l'« Anthropologie » de Maine de Biran*, p. 193-222.

Revue Apologétique.

Mars 1938. — M. VILLAIN: *Une vive conscience de l'Unité du Corps mystique: saint Ignace et saint Irénée*, p. 257-271. — J. VINCENT: *Monsieur Charles-Bienvenu Myriel, évêque de Digne, observé d'un peu plus près*, p. 272-287. — E. RICARD: *En pleine éducation nouvelle: l'Ecole des Roches (fin)*, p. 288-306. — M.-J. GERLAUD: *Le jeûne et notre temps*, p. 307-313. — E. DUMOUTET: *Le Pontifical au Moyen Age. A propos d'une publication récente*, p. 314-321. — P. DUVIGNAU: *Principes de l'Action catholique*, p. 322-335. — L. VENARD: *Chronique biblique. Nouveau Testament (fin)*, p. 336-354. — A. LEMAN: *Chronique d'histoire religieuse contemporaine*, p. 355-365.

Avril 1938. — H. BOUÉSSE: *Le Sacerdoce du Christ, le Sacerdoce de l'Eglise et le Sacerdoce des Saints*, p. 385-401. — E. LEVESQUE: *La catéchèse et la question synoptique*, p. 402-422. — J. VINCENT: *Monsieur Charles-Bienvenu Myriel, évêque de Digne, observé d'un peu plus près (fin)*, p. 423-433. — A. RENARD: *Philosophie et Christianisme dans la pensée de M. Brunschvicg*, p. 434-439. — L. BAUDIMENT: *Les Ressuscités de la première Semaine Sainte*, p. 440-443. — * * *: *Le Problème des rapports de l'Individu et de la Société*, p. 444-451. — Ph. MOREAU: *Chronique de théologie morale*, p. 452-473. — E. FOLLET: *Chronique d'apostolat*, p. 474-492.

Revue Biblique.

Janvier 1938. — JEAN MERELL: *Nouveaux fragments du Papyrus 4*, p. 5-22. — P. van IMSCHOOT: *Sagesse et esprit dans l'Ancien Testament*, p. 23-49. — R. P. C. SPICQ: *La conscience dans le Nouveau Testament*, p. 50-80. — E. PODECHARD: *Pied ou pas?* p. 81-82. — N. PIGOULEWSKI: *Manuscrits syriaques bibliques de Leningrad (suite)*, p. 83-88.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Janvier-avril 1938. — J. DE GUIBERT: *Mystique ignatienne. A propos du « Journal spirituel » de S. Ignace de Loyola*, p. 3-22. — A. WILMART: *Cinq textes de prière composés par Anselme de Lucques pour la comtesse Mathilde*, p. 23-72.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Avril 1938. — * * *: *Lettres à Félix Ravaisson*, p. 173-202. — A. PADOA: *La loi de Causalité*, p. 203-212. — J. PICARD: *Les Normes formelles du raisonnement déductif*, p. 213-254. — R. LENOIR: *Bergsonisme et Sociologie*, p. 255-268. — J.

PUCELLE: *La Conscience et le Monde d'après Alexander*, p. 269-284. — A. CRESSON: *L'éducation humanisante et les préoccupations artificielles*, p. 285-324.

Revue de Philosophie.

Janvier-février 1938. — R. SIMETERRE: *La théorie de la vertu-science selon les « Mémorables » de Xénophon*, p. 1-21. — G. THIBON: *Notes sur la biologie des révolutions*, p. 22-37. — J. DELESALLE: *L'affirmation de l'être et la connaissance intuitive*, p. 38-70. — Yves SIMON: *D'Aristote à Marx* (E. Berth), p. 71-78.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Octobre 1937. — I.-M. BOCHENSKI: *Notes historiques sur les propositions modales*, p. 673-692. — M. LOT-BORODINE: *La grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, p. 693-712. — P. CHAILLET: *L'Esprit du Christianisme et du Catholicisme*. II. *L'école de Tubingue*. Drey, Baader et Moehler, p. 713-726. — D. DUBARLE, D. SALMAN, H.-D. GARDEIL: *Bulletin d'histoire de la Philosophie*. I. *Philosophie grecque*. II. *Moyen âge*. III. *Philosophie moderne*, p. 727-778. — M.-J. CONGAR, H. DONDAINE: *Bulletin de Théologie*, p. 779-794.

Janvier 1938. — M.-D. ROLAND-GOSSELIN: *De la connaissance affective*, p. 5-26. — Marcel RICHARD: *Léonce et Pamphile*, p. 27-52. — R.-G. RENARD: *Droit romain et pensée chrétienne*, p. 53-62. — M.-D. CHENU: *Un vestige du stoïcisme*, p. 63-68. — H.-M. FÉRET: *À propos de la Primauté du Christ*, p. 69-72. — H.-D. GARDEIL, L.-B. GEIGER, D.-M. DE PETTER: *Bulletin de Philosophie*. I. *Manuels et ouvrages généraux*. II. *Psychologie*, p. 73-111. — A.-G. BARROIS, C. SPICQ: *Bulletin de Théologie Biblique*. I. *Ancien Testament*. II. *Nouveau Testament*, p. 112-135.

Avril 1938. — P. CHAILLET: *La tradition vivante*, p. 161-183. — H. TRISTRAM: *J. A. Moehler et J. H. Newman*, p. 184-204. — M.-J. CONGAR: *Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler*, p. 205-212. — A.-R. MOTTE, L.-B. GUÉRARD DES LAURIERS: *Bulletin de philosophie*. III. *Psychologie de la religion*. IV. *Philosophie des sciences*, p. 213-252. — H.-D. SIMONIN, M.-D. CHENU, H.-M. FÉRET, M.-J. CONGAR: *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes*. I. *Généralités*. II. *Orient. Antiquité*. III. *Orient. Période byzantine*. IV. *Occident. Antiquité*. V. *Occident. Moyen âge*. VI. *Temps modernes*, p. 253-335.

Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation.

Octobre 1937. — Jean DELVOLVÉ: *Auguste Comte et la religion*, p. 343-368. — Bernard GUYON: *Sur la première philosophie de Balzac*, p. 369-392. — Antoine ADAM: *Musset a-t-il béni?* p. 393-413. — F. PRÉCHAC: *« Je voudrais ne pas savoir écrire »*, p. 414. — R. JASINSKI: *Une source de la « Tristesse d'Olympio »*, p. 415-417.

Janvier 1938. — Jean LAMEERE: *Les concepts du Beau et de l'Art dans la doctrine platonicienne*, p. 1-28. — Antoine ADAM: *À travers la « Querelle du Cid »*, p. 29-52. — Henri GOUHIER: *F.-G. Coëssin, réformateur de l'Eglise et critique de l'industrialisme*, p. 53-79. — *Chronique verlainienne* (V.-P. Underwood), p. 80-87.

Revue néoscolastique de Philosophie.

Novembre 1937. — R. FEYS: *Les logiques nouvelles des modalités (à suivre)*, p. 517-553. — O. LOTTIN: *Le thomisme de Godefroid de Fontaines en matière de*

libre arbitre, p. 554-573. — B. DE GERADON: *Aperçu sur le réalisme critique américain*, p. 574-593. — L. DE RAEYMAEKER: *Métaphysique générale*, p. 594-616. — A. MANSION: *Chronique de littérature aristotélique (à suivre)*, p. 616-640. — *Comptes rendus d'ouvrages divers*, p. 641-664. — J. DOPP: *Le Congrès Descartes*, p. 664-679. — G. DE M.: *Le XI^e Congrès International de Psychologie*, p. 679-680.

Février 1938. — A. DONDEYNE: *L'abstraction*, p. 5-20. — A. DE WAELEHENS: *Sur les origines de la pensée de Hamelin*, p. 21-45. — A. GUGGENBERGER: *Zwei Wege zum Realismus. Ein Vergleich zwischen Nicolai Hartmanns « Erkenntnisponderanz » und J. Maréchal's « Erkenntnisdynamismus »*, p. 46-79. — H. BÉDORÉ: *Les premières traductions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Alfarabi*, p. 80-97. — W. GOOSSENS: *Bulletin de philosophie religieuse*, p. 98-116. — G. DE MONTPELLIER: *Psychologie*, p. 117-125. — F. VAN STEENBERGHEN: *La littérature albertino-thomiste (1930-1937)*, p. 126-161.

Revue Thomiste.

Novembre-décembre 1937. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *L'axe de la vie spirituelle et son unité*, p. 347-360. — M. DE CORTE: *Ontologie de la poésie*, p. 361-392. — C. DE KONINCK: *Réflexions sur le problème de l'indéterminisme (II)*, p. 393-412. — X. MAQUART: *Réflexions sur la critique suarézienne du bannézianisme*, p. 413-436. — L. GARDET: *Raison et foi en Islam*, p. 437-478.

Janvier 1938. — R. GAGNEBET, O. P.: *La nature de la théologie spéculative*, p. 1-39. — P. DE LANGUEN-WENDELS, O. P.: *La paix selon la conception chrétienne*, p. 40-86. — J. MARITAIN: *De la connaissance poétique*, p. 87-98. — M. DE CORTE: *Ontologie de la poésie (II)*, p. 99-126. — J. DELHOMME: *La philosophie de M. Gabriel Marcel*, p. 127-144. — L. GARDET: *Raison et foi en Islam (II)*, p. 145-168.

Stimmen der Zeit.

März 1938. — Bernhard JANSEN: *Offenbarung, Theologie, Profanwissenschaft*, p. 349-357. — Hermann A. KROSE: *Die Ursachen der neuzeitlichen Ehezerüttung*, p. 358-367. — Hubert BECHER: *Der ewige Parzival*, p. 368-378. — Sigrid UNDET: *Wie ich suchte und — gefunden habe*, p. 379-387. — Theo HOFFMANN: *Kirche im Sterben — Katholizismus im Werden?* p. 388-394. — Constantin NOPPEL: *Von der Lebenskraft der Kirche*, p. 395-398. — Josef KREITMAIER: *Süddeutsche Barockkirchen*, p. 399-401.

April 1938. — Hans EIBL: *Heil, Heiland, heilig*, p. 1-8. — Friedrich BRAIG: *Peter Dörfler*, p. 9-23. — Alexandre ANGEROMA: *« Bilder vom östlichen Christentum »*, p. 23-31. — Erich PRZYMARA: *Kreuz und Geschichte: Reinhold Schneider*, p. 31-43. — Josef ALBERT: *Priestertum und Sudetendeutschum*, p. 44-53. — Max PRIBILLA: *Ehe und Familie*, p. 53-56. — Hermann KROSE: *Deutsche in aller Welt*, p. 56-60.

Mai 1938. — Max RAST: *Wagnis im Glauben*, p. 71-79. — Josef SCHWERING: *Das Recht als Wissenschaft und Kulturgut*, p. 80-87. — Willy SCHRECKENBERG: *Ethik und Ästhetik im Roman*, p. 88-99. — Ludwig FAULHABER: *Schicksal, Schuld und Sünde. Zur Ethik der Deutschen Glaubensbewegung*, p. 99-107. — Jakob OVERMANS: *Katholische Kulturschau*, p. 107-122. — Alfred OTTO: *Thomismus im Norden*, p. 122-125. — Joseph GUMMERSBACH: *Um die Auslegung des Abendmahls*.

Zwingli? Calvin? Luther? Rom? p. 125-127. — Erich PRZYWARA: *Neue und alte Philosophie*, p. 127-132.

Vie Intellectuelle (La).

25 décembre 1937. — CHRISTIANUS: *Vive la Chine!* p. 322-324. — M.-D. CHENU, O. P.: *Dimension nouvelle de la Chrétienté*, p. 325-351. — *Notes et Réflexions*, p. 352-371. — CIVIS: *Conventions syndicales chrétiennes*, p. 374-376. — P. CHANSON: *Machinisme et pouvoir d'achat*, p. 377-388. — *Notes et Réflexions*, p. 389-406. — E. BORNE: *Du style de la pensée cartésienne*, p. 408-423. — A. GEORGE: *L'actualité scientifique de Descartes*, p. 424-432. — E. DURABLE: *Témoignages actuels sur Descartes*, p. 433-448. — *Livres*, p. 449-452. — W. WEIDLÉ: *Giotto après six siècles*, p. 454-460. — *Chroniques*, p. 461-480.

10 janvier 1938. — CHRISTIANUS: *Jeunesse*, p. 6-8. — J. LECLERCQ: *Réflexions sur l'esprit catholique*, p. 9-24. — CIVIS: *Méthodes d'opposition*, p. 44-46. — Louis LE FUR: *La conception chrétienne de l'ordre international*, p. 47-76. — R. PITROU: *Le système éducatif du Troisième Reich*, p. 90-99. — A. LOURIÉ: *De la forme musicale*, p. 126-140.

25 janvier 1938. — CHRISTIANUS: *Sainteté de la promesse*, p. 162-164. — C. SPICQ, O. P.: *On doit se soumettre aux pouvoirs établis*, p. 165-183. — CIVIS: *Le code de la paix sociale*, p. 206-208. — M. LALOIRE: *L'évolution du nationalisme flamand*, p. 209-218. — FRATER: *Annam, terre française*, p. 240-242. — P. DODINE: *Annam, mon pays*, p. 243-255. — B. DORIVAL: *Mauriac, écrivain classique*, p. 294-309.

10 février 1938. — CHRISTIANUS: *Méditation pour les radicaux*, p. 322-324. — B. DE SOLAGES: *Les catholiques au-dessus des luttes des partis*, p. 325-347. — CIVIS: *L'esprit partisan et l'esprit politique*, p. 364-366. — Maurice SCHUMANN: *Où va le Japon?* p. 367-387. — J. AYNARD: *Ceux qui ont voulu connaître les ouvriers: Armand Audiganne (1814-1875)*, p. 410-432. — Paul CLAUDEL: *Saint Jean Bosco*, p. 450-452. — P.-H. SIMON: *Modernité de Fénelon*, p. 453-470.

25 février 1938. — CHRISTIANUS: « *L'homme d'ordre* », p. 6-8. — J. MARITAIN: *Les Juifs parmi les nations*, p. 9-53. — CIVIS: *Le statut moderne du travail*, p. 78-80. — J. AYNARD: *Perspectives*, p. 81-97. — Frautisek LAZECY: *Pour mon pays*, p. 124-129. — G. MARCEL: *La musique française en deuil*, p. 130-141.

10 mars 1938. — CHRISTIANUS: *Notre cœur unanime*, p. 162-164. — M.-J. CONGAR: *Pour une étude de la sensibilité protestante*, p. 165-172. — CIVIS: *L'éducation de l'esprit public*, p. 202-204. — Ernest PEZET: *Le drame autrichien*, p. 205-212. — Maurice SCHUMANN: *Eden, Chamberlain et la France*, p. 213-227. — Peter WUST: *Incertitude et audace*, p. 242-260. — André GEORGE: *Naissance des mondes*, p. 267-279. — G. CATTAL: *Proust et le sentiment moral*, p. 286-295.

25 mars 1938. — CHRISTIANUS: *Devant l'horreur*, p. 322-325. — M. ZUNDEL: *La personne de la vérité*, p. 326-338. — CIVIS: *L'Union nationale*, p. 366-368. — J.-T. DELOS, O. P.: *Sur l'Autriche disparue*, p. 369-375. — H.-D. GARDEIL, O. P.: *Le matérialisme dialectique*, p. 406-420. — I. GIORDANI: *Devoirs et limites du polémiste chrétien*, p. 450-469.

10 avril 1938. — CHRISTIANUS: *L'esprit des Catacombes*, p. 6-8. — R. DE VAUX, O. P.: *Le Père Lagrange*, p. 9-26. — J. MARITAIN: *Le chrétien et le monde*, p. 35-44. — P. NIEMOLLER: *La sagesse de Gamaliel*, p. 45-51. — CIVIS: *Le chapeau*

de Gessler, p. 52-54. — B. SOUVARINE: *Aveux à Moscou*, p. 55-67. — J. AYNARD: *Conclusion à une enquête*, p. 88-98. — M. SINGOUROF: *L'action civilisatrice de la France en Roumanie*, p. 99-118. — P. CLAUDEL: *Aux lépreux de l'hôpital Saint-Louis*, p. 126-128. — J. MADAULE: *Un poète regarde la croix*, p. 129-141.

25 avril 1938. — CHRISTIANUS: *L'Eglise indéfectible*, p. 162-164. — G. MARCEL: *Orthodoxie et conformisme*, p. 165-176. — CIVIS: *L'inflation est le pire des impôts*, p. 198-200. — P. CHANSON: *La chefferie économique et ses modalités*, p. 201-220. — A. ROBILLARD, O. P.: *Problèmes du mariage*, p. 242-254. — DANIEL-ROPS: *L'œuvre grandissante de Patrice de la Tour du Pin*, p. 284-298. — P. de la Tour du Pin: *La vie recluse en poésie*, p. 299-302.

Vie Spirituelle (La).

Janvier 1938. — Dom ALEXIS: *Le métier de contemplation*, p. 5-29. — Fr. FLORAND: *La vraie et la fausse mystique*, p. 30-38. — P. RENAUDIN: *L'autobiographie d'un mystique anglais: Dom Baker*, p. 39-63. — JEAN DE SAINT-SANSON: *Du fond de l'âme*, p. 64-69. — APOSTOLUS: *Causes de l'incroyance*, p. 70-74. — M^{lle} d'AUBIGNY: *Difficultés du vocabulaire catéchistique à la campagne*, p. 75-88. — M.-J. CONGAR: *L'état présent de l'effort catéchistique*, p. 89-95. — P.-M. SIROT: *La méthode Decroly et l'enseignement chrétien*, p. 96-102. — M. FARGUES: *Les enfants chantent Noël*, p. 103-104. — *Manifestations mariales orientales*, p. 105-106. — Fr. LOUVEL: *Le catéchisme, livre de spiritualité*, p. 107-112. — A. MASSONAT: *Foi théologique et dons intellectuels*, (1)-(21). — G. THÉRY: *Caractères généraux de la spiritualité dominicaine*, (22)-(39). — R. ARNOU: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, (40)-(49). — G. BARDY: *Chronique d'histoire de la spiritualité*, (50)-(61). — E. L.: *Théologie mystique et psychologie religieuse*, (62)-(64).

Février 1938. — J. MALÈGUE: « *Notre-Dame dans ma vie* », p. 113-125. — M.-J. GUIHAIRE: *Notre Sœur l'Immaculée*, p. 126-140. — H. CLÉRISSAC: *Les trois signes de Notre-Dame*, p. 141-149. — P. RENAUDIN: *La dévotion mariale dans l'Ecole française du XVII^e siècle*, p. 150-177. — M. VLOBERG: *La piété mariale de Louis XIII*, p. 178-187. — *L'intercession universelle de Marie dans l'office du « Pokrof »*, p. 188-193. — APOSTOLUS: *Vertu de pureté*, p. 194-197. — R. BARANGER: *Les laïcs et le Jubilé Marial*, p. 198-202. — A. HUBATZEK: *L'Orient et le culte de la Vierge*, p. 203-207. — C.-L. LECREUX: *Le Jubilé Marial*, p. 208-210. — A. M.: *La Paix Sainte-Marie*, p. 211-213. — *Programme de nos prochaines manifestations mariales*, p. 214-216. — Et. LAJEUNIE: *Maternité divine et régence de la Vierge*, p. (65)-(81). — P. HOFFER: *Les jansénistes et la dévotion à Marie*, p. (82)-(109). — M. VLOBERG: *Le Vœu royal*, p. (110)-(126). — J. C.: « *Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'Ecole française* », p. (127)-(128).

Mars 1938. — J. STEINMANN: *En marge du mystère de Jésus*, p. 225-240. — F. FLORAND: *La paix promise*, p. 241-249. — A. SAUDREAU: *Les maîtres spirituels et les progrès de la science mystique*, p. 250-277. — P. CRAS: *Saint Jean Bosco*, p. 278-292. — *L'appel de la Croix*, p. 293-301. — APOSTOLUS: *Informers les chefs*, p. 302-305. — M^{gr} E. CHAPTAL: *Renaissance et progrès de la vie commune dans les paroisses de France*, p. 306-309. — D. CHENAULT: *Le Tiers-Ordre sacerdotal de Saint-Dominique*, p. 310-316. — R. PIERRET: *Principes d'apostolat liturgique*, p. 317-324. — Th. PHILIPPE: *La conduite divine du monde*, p. (129)-(155). — P. HOFFER: *Les jansénistes et la dévotion à Marie (suite)*, p. (156)-(176). — A. LANDSBERGEN: *Chronique de spiritualité médiévale*, p. (177)-(190).

Avril 1938. — J. STEIMANN: *En marge du mystère de Jésus*, p. 5-26. — R. BERNARD: *La Passion du Christ et l'espérance des chrétiens*, p. 27-37. — M.-L. DUMESTE: *Le message du prophète Jérémie*, p. 38-59. — M.-B. HUMEAU: *Le Père La-grange*, p. 60-76. — J.-A. MOEHLER: *L'Eglise de la Pentecôte*, p. 77-79. — SOLOVIEV: *Le Christ est ressuscité*, p. 80-85. — APOSTOLUS: *Le dernier instant*, p. 86-89. — E. LAJEUNIE: *L'Homme du Suaire*, p. 90-99. — E. L.: *Le problème de la fraternité chrétienne*, p. 100-102. — M.-J. CONGAR: *L'esprit des Pères d'après Moehler*, p. (1)-(25). — P. HOFFER: *Les jansénistes et la dévotion à Marie (fin)*, p. (26)-(42). — O. LEROY: *Quelques faits récents de multiplication des biens*, p. (43)-(53). — A. CABASSUT: *Chronique de spiritualité anglaise, écossaise et irlandaise*, p. (54)-(64).

Zeitschrift für Aszese und Mystik.

1. Heft 1938. — C. A. KNELLER: *Christus Mittelpunkt der Geschichte*, p. 1-32. — Erich PRZYWARA: *Mystik und Kreuz*, p. 33-46. — Seb. TROMP: *Marias Königtum*, p. 47-58. — Robert ERNST: *Durch Christus zur Dreifaltigkeit*, p. 59-65. — J. BITTREMIEUX: *Marianische Kongresse und Marianische Tagungen*, p. 66-68. — Oda SCHNEIDER: *Marias Streben zu ihrer Vollkommenheit*, p. 69-70. — Zum Fall Konnersreuth, p. 71.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Le Christ-Chef

DANS LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL

(suite)

B. — PRÉSÉANCE SUR L'ANGE.

Christus in vobis . . . Crescamus in illo qui est caput ²¹. À les bien considérer, cette *intériorité* du Christ en nous et la croissance des membres en celui qui est la Tête paraissent admirablement condenser la doctrine paulinienne du Christ, Chef de l'homme. Mystère d'intimité et d'amour : Dieu se penche sur une humanité régénérée pour y contempler, oserait-on dire, l'âme de son âme et parfaire en nous son image jusqu'à la ressemblance la plus inouïe. Si prenante toutefois que se révèle déjà cette action divine au plus intime de notre être, elle ne doit pas pour autant faire oublier l'objectif de ces recherches. Aussi tenterons-nous, toujours à la suite de l'Apôtre, de scruter de nouveaux horizons, des horizons en un sens encore plus reculés, de la primauté du Christ.

Les hommes, en effet, ne sont pas les seuls qui soient soumis au Christ comme à leur Chef ; les esprits eux-mêmes rentrent sous sa domination. Et par esprits, il faut entendre les mauvais tout comme les bons anges. Des uns et des autres le Christ est le Chef : tel est l'enseignement de saint Paul. La doctrine est connue, du moins dans ses grandes lignes. Reste à en saisir le sens profond. Ainsi, en guise d'amorce : le plan rédempteur, qui dans les textes précédents était limité au genre humain, embrasse-t-il les esprits angéliques ? Y a-t-il lieu d'incorporer ces derniers, et cela sans distinction, au corps mystique dont le Christ est la Tête ?

À plusieurs reprises et sous des formes notablement variées, saint Paul a fait mention de la primauté du Christ sur les puissances angéli-

²¹ II Cor., 13, 5 ; Eph., 4, 15.

ques²². Nous ne relèverons ici, est-il besoin de le redire? que les plus caractérisées de ses affirmations. D'autre part, l'*Epître aux Hébreux* contenant à elle seule une « somme » des enseignements de l'Apôtre relativement à la primauté du Christ sur les anges, il convient de lui accorder une place spéciale. De là, cette double série de témoignages glanés dans le vaste champ des *Epîtres pauliniennes*.

§ 1. En général.

Un jour qu'il met en garde les Colossiens contre la tentation, devenue menaçante, de rendre un culte exagéré aux anges, il les presse de s'adresser au Christ comme à leur véritable Seigneur:

Car en lui, motive-t-il, vous avez tout pleinement, lui qui est le Chef de toute principauté et de toute puissance²³.

Lorsqu'il affirme ainsi tout uniment la supériorité du Christ, il semble bien n'envisager que les bons anges; et c'est vraisemblablement la même préoccupation qui le porte à exclure les anges de la fonction propre à la Tête du corps mystique²⁴. Cependant il ne manquera pas, à l'occasion, de rappeler que le Christ triomphera des principautés et des puissances en les abattant jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds²⁵; que l'on voie en ces principautés et ces puissances toutes les forces hosti-

²² Comme il ne s'agit pas d'esquisser ici, ne fût-ce qu'en passant, l'angélologie de l'Apôtre, nous ne nous mettrons pas en peine de dépouiller tous les textes où il est question, plus ou moins ouvertement, des anges. Tout au plus retiendrons-nous la variété des appellations: anges (*Rom.*, 8, 38; *I Cor.*, 4, 9; 11, 10; *II Cor.*, 11, 14; *Gal.*, 1, 8; 3, 19; 4, 14; *Col.*, 2, 18; *II Thess.*, 1, 7; *I Tim.*, 3, 16; *Heb.*, 1, 4-7 et 13; 2, 9 et 16), archanges (*I Thess.*, 4, 16), trônes, principautés, puissances, vertus, dominations (*Rom.*, 8, 38; *I Cor.*, 15, 24; *Eph.*, 1, 21; *Col.*, 1, 16; 2, 10-15). Encore faut-il observer que sous ces appellations communes, saint Paul considère tantôt les bons anges, tantôt les esprits rebelles, comme on pourra en juger par la suite.

²³ *Col.*, 2, 10: «... et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus, et potestatis.»

²⁴ *Col.*, 2, 18-19: «Nemo vos seducat, volens in humilitate, et religione angelorum, quæ non vidit ambulans, frustra inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus, et conjunctiones subministratum, et constructum crescit in augmentum Dei.»

²⁵ *I Cor.*, 15, 24-25: «Deinde finis: cum tradiderit regnum Deo Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem. Oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus.» Deux idées à retenir principalement: l'anéantissement de toute principauté et le règne complet du Christ, la première nous apparaissant comme une condition nécessaire de la seconde.

Dans le même sens, on pourrait citer *Rom.*, 8, 38-39 et *II Thess.*, 2, 8-10; peut-être aussi *Col.*, 2, 15. D'excellents exégètes toutefois se refusent à voir aucune mention des démons dans ce dernier texte, le triomphe du Christ s'opérant uniquement au regard des anges dépouillés de leurs prérogatives. Cf. Prat, *Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances*, dans *Rec. Sc. Rel.*, t. 3 (1912), pp. 201-229.

les au Christ ou seulement les démons, une chose est certaine: il ne s'agit plus ici des bons anges. Or, en tous ces endroits où il est question soit des bons soit des mauvais anges, sans cesse réapparaît l'affirmation de la primauté du Christ. Que les puissances se montrent soumises ou rebelles, elles ne peuvent se soustraire à sa domination: il est le Chef. Voilà bien, semble-t-il, la pierre de base sur laquelle reposent tous les développements relatifs à la primauté du Christ sur les anges.

* * *

Ainsi résolue sans l'ombre d'un doute la question préliminaire de *l'an sit*, c'est tout naturellement à scruter la nature de cette prérogative que l'esprit demande à s'employer désormais. Mais auparavant, l'Apôtre nous retient sur un point qui a, du reste, son importance: la raison d'être de la primauté du Christ. Là-dessus il lui est facile de tirer une première preuve de la *création* de l'univers par le Verbe:

Ce Fils est image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, parce qu'en lui tout a été créé au ciel et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances. Tout a été créé par lui et pour lui; et il existe avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui ²⁶.

Qu'on n'aille pas se récrier contre une argumentation qui ne concernerait que le Verbe. Celui vers qui va toute la pensée de l'Apôtre en ce moment, ce n'est ni le Verbe dans sa préexistence divine ni même le Verbe considéré uniquement après son Incarnation, mais le Christ indivisible, glorifié à la droite du Père, participant pour toujours à l'immobilité de la vie divine ²⁷. Qu'on en juge, d'ailleurs, par ce qui fait suite au passage que l'on vient de citer. Après avoir, en effet, rapporté l'exaltation du Fils de Dieu, Image du Père, créateur des choses visibles et invi-

²⁶ Col., 1, 15-17. Au juste, c'est une prééminence encore plus vaste que celle dont il est présentement question que saint Paul revendique ici pour le Christ. Inutile de raisonner longuement pour établir que cette particularité n'infirmes en rien la thèse proposée.

²⁷ A ce sujet, voir plus haut note 17. Et puisqu'il s'agit d'argumenter *ex auctoritate*, voici le témoignage de Knabenbauer: « In tota hac parte (1, 14-20), loquitur apostolus de Filio dilecto a Patre, de persona Filii, *sed ita ut ea efferat quæ ad hanc personam pertinent modo ratione naturæ humanæ* (v. 14, 18, 20), *modo ratione naturæ divinæ* (v. 15-17). Sed propterea hæc pars non est discerpenda, ut dicatur v. 15-17 referri ad Verbum ante Incarnationem, v. 18-20 ad Verbum incarnatum. Apostolus unam Christi personam in gloria constitutam ob oculos habet et de Christo qui ei apparuit, a quo evangelium accepit, omnia illa conjunctim enuntiat. » Cf. *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas*, Parisiis, 1912, t. IV, p. 297.

sibles, l'auteur le présente, sans transition aucune, comme le premier-né d'entre les morts et comme celui qui a fait la paix par le sang de sa croix. De toute évidence, ce n'est pas seulement du Verbe préexistant qu'il s'agit. D'où il suit que, si la création est pour le Christ-Homme un titre à la primogéniture, ce ne peut être qu'en raison de son union très étroite, substantielle, à la divinité, seul agent possible de création.

Cette conclusion, serait-ce travestir la pensée de saint Paul que de prétendre la retrouver, formulée en termes clairs, dans le texte sacré lui-même? L'idée dominante du passage que nous analysons, on en conviendra aisément, est la primauté du Christ. Tous ces titres énumérés par l'auteur: principe, premier-né d'entre les morts, Tête du corps de l'Eglise, le Christ les possède, « afin qu'en toutes choses il tienne, lui, la première place ²⁸ ». Si l'on désire maintenant l'explication de cette primauté, il n'y a qu'à retenir la réponse de l'Apôtre: « Car [Dieu] a voulu que toute la plénitude habitât en lui ²⁹. » Et voilà! Reconnaître que toute la plénitude habite dans le Christ, c'est en faire du même coup le Chef de tout ce qui existe, c'est déjà définir en substance sa primauté.

Mais que signifie la plénitude en question? Essayons un rapprochement. Saint Paul, on se le rappelle, s'adresse à des chrétiens en train de se fourvoyer en matière de culte, à tout le moins certainement menacés par les spéculations de prédicants de fortune qui se méprennent grossièrement sur le compte des anges. Et lorsqu'il en vient à l'argument principal, l'argument destiné à vaincre toutes les résistances, c'est encore à la plénitude qu'il en appelle:

... comme vous avez reçu le Christ Jésus, le Seigneur, marchez en lui, enracinés et édifiés en lui... Prenez garde que personne ne vous surprenne par la philosophie et par des enseignements trompeurs, selon une tradition toute humaine et les rudiments du monde, et non selon le Christ. *Car en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité.* En lui vous avez tout pleinement, lui qui est le Chef de toute principauté et de toute puissance ³⁰.

On serait peut-être tenté de n'accorder aucune importance spéciale à ce

²⁸ Col., 1, 18: « Et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis: ut sit in omnibus ipse primatum tenens... »

²⁹ Col., 1, 19: « ... quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare. »

³⁰ Col., 2, 6-10: « Sicut ergo accepistis Jesum Christum Dominum, in ipso ambulate, radicati, et superædificati in ipso... Videte ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum: quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter: et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus, et potestatis. »

dernier membre de phrase. Et pourtant il y a plus qu'une incidente dans cette nouvelle affirmation de la suprématie du Christ. En y regardant de près, on la voit mise en dépendance de la plénitude qui habite corporellement dans le Christ; si l'auteur se sent tellement à l'aise en affirmant devant des esprits troublés la supériorité du Christ sur tous les anges, c'est précisément en raison de ce qu'il a proclamé tout juste auparavant. Car cette plénitude, ce « plérôme », comme il dit, ce n'est rien de moins que la *divinité* elle-même qui habite corporellement, c'est *tout l'être divin incarné* ³¹.

L'Incarnation! Voilà donc le sens de cette plénitude, voilà le dernier mot de la prééminence du Christ ³². Et parce qu'il s'agit d'Incarna-

³¹ A la vérité, l'accord des exégètes, bien que n'atteignant pas toute la perfection souhaitable sur un point aussi capital, est néanmoins suffisamment réalisé pour que l'on puisse tenir pour absolument certains les points suivants:

Le « plérôme » ou la plénitude de la divinité signifie, de l'aveu des exégètes, l'ensemble des perfections divines, et, par conséquent, la divinité elle-même.

Cette plénitude est à demeure dans le Christ, le terme *κατοικεῖ* désignant un séjour stable, permanent.

Quant au mode suivant lequel la divinité habite dans le Christ, un mot l'indique: *corporaliter*. En d'autres termes, la divinité habite en lui dans un corps, sous forme de corps. Et pour y demeurer ainsi, il faut que Dieu soit uni substantiellement à l'humanité, de manière à former avec elle un composé théandrique. Cette interprétation, qui a pour elle de graves autorités, par exemple, saint Thomas (3, q. 2, a. 10 ad 2), et qui, au dire du P. Hériz, est l'explication « la plus obvie du texte de saint Paul » (cf. *Le Verbe Incarné*, éd. Revue des Jeunes, t. I, p. 225), n'a pas seulement des approbations. Le P. Mersch rapporte que certains auteurs ont vu dans le « corporaliter » la mention du corps mystique. Cf. o. c., t. I, p. 157, note 1. Bien d'autres explications ont vu le jour autour de cette formule, comme en témoigne la nomenclature faite par Prat, dans son ouvrage cité, t. II, pp. 182-184.

³² Nous ne prétendons pas assimiler totalement la « plénitude » de Col., 1, 19 à celle de Col., 2, 9, la première nous paraissant comprendre la plénitude de divinité du second texte en y rajoutant la plénitude de grâces. Distinction, mais non opposition radicale de deux concepts divers. Des auteurs, il est vrai, n'ont voulu voir dans Col., 1, 19, que la plénitude de grâces; mais les raisons vraiment concluantes se font encore attendre. Chose plus surprenante, on semble parfois soutenir les deux parties de la contradictoire. Voici ce qu'écrit le P. Prat, dans un premier commentaire de ce passage (o. c., 1re partie, p. 355): « Pour l'autre formule: *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*, il faut résister à la tentation d'y chercher encore le plérôme de la divinité. Le contexte s'y oppose et le texte ne ressemble guère au précédent (c'est-à-dire Col., 2, 9). Il y manque deux mots essentiels: *divinitatis* et *corporaliter*. Il s'agit ici de la plénitude dont parle saint Jean: *Vidimus . . . plenum gratiæ et veritatis . . . Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus . . .* » Or, reprenant plus loin (o. c., 2e partie, pp. 107-109) l'explication du même texte, il déclare à bon droit que la plénitude dont il est ici question doit s'entendre de la « plénitude d'être aussi bien que [de] la plénitude de grâces ». Car il faut, note-t-il judicieusement, « laisser à l'expression toute son ampleur, puisque saint Paul ne juge pas à propos de la restreindre ». Il précise même: « La signification de *πάν τὸ πλήρωμα* n'est pas distinctement celle de *πάν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος* (Col., 2, 9) et ne doit pas se restreindre au sens spécial de plénitude de grâces (cf. *Joan.*, 1, 14); c'est à la fois la plénitude d'être et de dons spirituels. » En vérité, c'est à ce dernier parti qu'il faut s'arrêter. Il n'y a aucune raison d'exclure de Col., 1, 19, la plénitude d'être; au contraire. Le contexte et le passage parallèle favorisent unanimement cette interprétation.

tion, de venue dans la chair, dans une nature humaine, on déduit facilement que la prérogative en question est le fait du Christ-Homme tout autant que du Verbe divin. Encore une fois, c'est le Verbe incarné, ou le Verbe en tant qu'incarné, qui fait ici l'objet des considérations de l'Apôtre, et non pas, en toute rigueur de termes, le Verbe préexistant de toute éternité. D'ailleurs, saint Paul se serait-il mis en peine de démontrer à des chrétiens la suprématie d'un Dieu? L'erreur des Colossiens ne portait pas sur la divinité, mais sur des êtres intermédiaires dont ils exaltaient la médiation aux dépens du Christ, suprême médiateur. En résumé, *le Christ en tant qu'homme est Chef des anges parce que la totalité de l'essence divine habite en lui, et en lui seul.*

On ne nie pas pour autant que les anges ne remplissent un rôle d'intermédiaires³³. Mais le Christ les dépasse tous, parce qu'il est, lui, médiateur dans son être intime avant qu'il ne le soit en action. Il est médiateur « ontologique », comme disent les théologiens, réunissant en lui-même, à la perfection, la nature des extrêmes qu'il a mission de réconcilier.

C'est ici surtout que se trouve nettement marquée la distinction entre le Christ-Chef et les réels intermédiaires que sont les anges. Ceux-ci ne sont, en définitive, que des moyens termes entre Dieu et l'homme: ni Dieu parce que créatures, ni hommes parce qu'esprits. *Le Christ, au contraire, à la fois Dieu et homme, n'occupe pas une position moyenne entre Dieu et l'homme: il est à la fois aux deux extrêmes.* C'est le mystère de l'Homme-Dieu.

Lors donc que nous prétendons trouver dans les dires de l'Apôtre l'affirmation que le Christ est Chef en tant qu'homme, il faut entendre: *en tant qu'Homme-Dieu*, en tant qu'homme uni substantiellement à Dieu. Encore une fois, ce qui l'élève au-dessus de la créature angélique elle-même, c'est la divinité qui pénètre son humanité au point que saint Paul ne craint pas d'affirmer qu'elle habite « corporellement » en lui. Nous dirions en notre langage scolastique: ce qui fait du Christ le Chef

³³ Ainsi la Lettre aux Galates (3, 19) et l'Épître aux Hébreux (2, 2) attestent le rôle rempli par les anges dans la disposition et la promulgation de la loi mosaïque. Les deux Lettres aux Thessaloniciens nous montrent les anges prêtant leur concours au grand jour de la Résurrection, soit pour donner le signal de l'avènement du Seigneur et de la résurrection (I Thess., 4, 16), soit pour faire escorte au grand Juge en qualité de messagers de sa puissance (II Thess., 1, 7).

incontesté, c'est l'union substantielle des deux natures, c'est l'onction ineffable de l'humanité par la divinité, c'est la grâce d'union. Impossible en effet de considérer une nature en faisant totalement abstraction de l'autre; on revient, en agissant ainsi, au Verbe seul, ou l'on n'aboutit qu'à un Christ diminué, irréel, sorte de créature supérieure, ni vraiment Dieu ni simplement homme. Tout autre, on l'a vu, est la supériorité du Christ sur les anges, sur tous les esprits du reste: supériorité de Dieu dans une chair, supériorité d'un homme dont Dieu est le tout.

* * *

Reste à savoir de quelle façon la primauté du Christ s'exerce sur les esprits. Car il ne s'agit pas d'une préséance platonique, le propre du chef étant d'affirmer par un acte quelconque l'autorité dont il jouit sur ses sujets. Non pas que l'on veuille détailler immédiatement toutes les influences exercées par le Christ sur les créatures spirituelles. Il n'échappe tout de même à personne que le Chef des anges, à l'instar du Chef des hommes, se définit tout autant par son rayonnement exceptionnel que par l'éminence de ses qualités.

Examinons tout d'abord le cas des esprits rebelles; toujours épineux, comme à peu près tous les problèmes d'une autre vie et surtout d'une classe si différente de la nôtre, mais apparemment moins complexe — selon notre manière de voir, bien entendu — que la situation des bons anges. Dès que l'Apôtre les met en regard du Christ, c'est pour affirmer le *parfait triomphe* du Chef ³⁴. Sa primauté est donc, en ces con-

³⁴ On a rapporté plus haut (cf. note 25) le témoignage de I Cor., 15, 24-25. On en trouvera difficilement de plus explicite sur l'universalité de la victoire du Christ; c'est l'anéantissement complet de tout ce qui s'oppose au règne de Dieu, c'est-à-dire à cet « état de choses où la gloire de Dieu rayonne sans entraves sur ceux qu'il a choisis et se manifeste en eux » (Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul*, Ire partie, p. 168). Seulement, alors même qu'on nous prédit une victoire aussi décisive, on paraît insinuer que ce triomphe sera sans lendemain pour le Christ puisqu'il livrera la royauté à Dieu le Père (v. 24). Avant tout, il faut écarter à tout prix l'idée d'une abdication ayant pour effet de réserver au Père le pouvoir royal, à partir de la victoire de son Fils sur les puissances infernales et les hostilités humaines. Il ne faut pas moins se garder d'introduire un schisme dans l'être du Christ en faisant de la dignité royale une propriété exclusive du Verbe, tout comme si l'humanité était reléguée à l'arrière-plan au profit de la divinité, une fois la lutte terminée. Conception dénuée de tout fondement, en opposition directe avec la thèse paulinienne de la permanence éternelle du Christ-Chef. Conception inexacte, oubliant tout à fait que le Christ, comme homme, est, au seul titre de son union hypostatique — donc pour l'éternité, — roi de tous les êtres. De la sorte, la remise du royaume semble devoir se ramener à l'hommage que le Christ vainqueur fera de ses conquêtes à Dieu le Père, lui-même siégeant à sa droite et adaptant, pourrait-on dire, au nouvel état de choses, son action de Chef. Ceux-là même qui sont soustraits de son action bienfaisante, comme les anges de Satan, ne pourront échapper à son pouvoir dominateur et devront fléchir le genou devant lui (*Phil.*, 2, 10).

ditions, celle d'un vainqueur qui ne communique avec ses ennemis que par la domination, le commandement. Dès lors point de communion à un même idéal, point d'échanges vitaux qui atteignent les âmes par le dedans. C'est, pourrait-on dire, l'attitude du *roi* qui, après avoir jugé les coupables, les châtie effectivement pour l'ordre et la paix de son royaume.

Quant aux bons anges, leur situation à l'égard du Christ laisse en suspens plus d'un point d'interrogation. On nous dit bien qu'ils ont été, comme toutes choses, créés par le Fils, pour lui et en lui ³⁵. Mais cette triple causalité efficiente, finale et exemplaire, commune à toute production d'être créé, ne suffit pas pour fonder une relation spéciale de l'ange au Fils de Dieu; ce ne peut être que la relation de la créature à son Créateur. Rappelons toutefois que, pour saint Paul, ce rôle créateur joué par le Christ dans sa préexistence est, pour son humanité glorifiée, un titre à la préséance sur tous les autres êtres.

En d'autres endroits, saint Paul rappelle, en quelques traits rapides, le ministère empressé qu'exercent les anges auprès du Christ. C'est, par exemple, à la voix d'un archange que le Seigneur descendra du ciel au dernier jour ³⁶, escorté des anges, messagers de sa puissance ³⁷. Dans quelle situation se trouvent-ils maintenant, en attendant le grand jour? Aucune précision, si ce n'est que le Christ est leur Chef ³⁸ et qu'à partir de sa résurrection surtout il siège à la droite du Père dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui peut se nommer dans le siècle présent et dans le siècle à venir ³⁹.

³⁵ Col., 1, 16. A noter que la nuance ajoutée par la « conservation » dont il est question au verset suivant ne modifie guère les relations des anges avec le Créateur, puisque la conservation des créatures n'est, après tout, qu'une création continuée.

³⁶ I Thess., 4, 16.

³⁷ II Thess., 1, 7.

³⁸ Col., 2, 10.

³⁹ Eph., 1, 20-21: « ... [Deus] suscitans illum [i. e. Christum] a mortuis et constituens ad dexteram suam in cœlestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem et omne nomen quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro. »

Ce passage révèle chez l'Apôtre le souci de ne faire exception pour personne lorsqu'il est question de la transcendance du Christ. Il est vrai que l'énumération *principatum et potestatem et virtutem et dominationem* aurait pu être complétée par d'autres appellations que l'on retrouve ailleurs, par exemple, I Thess., 4, 16 et Col., 1, 16. Mais l'expression *omne nomen* ... y supplée amplement, embrassant tout ce que l'on pourrait concevoir de dignité en dehors du Christ.

Et à ce sujet, on notera le témoignage venu, on ne peut plus opportunément, en

On le voit, les bons anges, en tant que soumis au Christ, ont ceci de particulier qu'ils sont à ses ordres: relations de serviteurs à maître. On peut soutenir qu'ils ont partie liée avec le Christ-Chef, en ce sens qu'ils lui dévouent toutes leurs activités. Un même idéal les unit; et dans cette union, le Christ donne le ton. À ce point de vue, il est permis de conclure que les anges forment, sous le Christ et avec lui, une société.

Ne peut-on tout de même chercher à y voir davantage? Du Christ aux bons anges, n'y a-t-il qu'une primauté de commandement, que l'exercice d'une influence externe? Ou bien, pour rester dans la ligne de notre argumentation, est-ce que la recherche d'une fin commune n'obligerait pas les anges et le Christ à communier à une même vie qui du Chef s'épancherait dans les membres? De prime abord, l'idée d'une réconciliation universelle obtenue par le sacrifice du Calvaire et à laquelle ont pris part « les choses qui sont dans les cieux » pourrait le faire croire ⁴⁰; ainsi mis en veine, on inclinerait peut-être à interpréter dans le même sens la « récapitulation » dans le Christ de tout ce qui est sur la terre et dans les cieux ⁴¹.

Sans doute, l'immolation du Calvaire a eu pour effet de pacifier toutes choses et de réconcilier particulièrement l'homme et l'ange dont les intérêts communs avaient été profondément troublés par le péché d'Adam. Mais point n'est besoin pour cela de soutenir que les anges aient participé à la grâce rédemptrice du Christ: ils n'ont jamais perdu l'amitié de Dieu. Tout simplement, l'homme passant, par la mort du Christ, de

faveur de la durée éternelle de la primauté du Christ, à laquelle nous faisons allusion plus haut (cf. note 34). Et pour ne rien soustraire à l'ampleur de la pensée inspirée, voici l'interprétation de Vosté: « *Inter hoc sæculum ergo et futurum non est tantum distinctio temporum, sed etiam dignitatis; atque hæc præcipue in nostro textu videtur intenta: præsens sæculum est terrestre ac transitorium adhuc peccato et corruptioni subiectum, futurum vero post Christi parousiam est æternum et cæleste, spirituale ac sanctum.* » Cf. *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, Parisiis, 1921, p. 124.

Quant à la session à la droite du Père, grâce à laquelle le Christ s'élève d'emblée au-dessus de toutes les créatures angéliques, elle n'indique pas seulement la supériorité du rang, mais elle nous montre le Christ investi d'un souverain domaine et régissant, de ce fait, toutes les créatures. Influence purement externe toutefois, comme on aura l'occasion de préciser plus loin.

⁴⁰ *Col.*, 1, 20: « et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris sive quæ in cælis sunt. »

⁴¹ *Eph.*, 1, 10: « . . . instaurare omnia in Christo, quæ in cælis et quæ in terra sunt. »

Ce texte et le précédent feront plus loin l'objet de considérations spéciales, lorsqu'il nous faudra étudier la primauté du Christ sur toutes les créatures de l'univers. L'absolu de l'*omnia* ne permet pas, en effet, qu'on s'arrête aux hommes et aux anges, quoique ceux-ci soient tout naturellement les premiers en cause.

la mort du péché à la vie des enfants de Dieu, il se trouve du coup dans la société des anges. Voilà, à s'en tenir aux généralités, comment s'opéra, par le sang de la croix, la réconciliation ou la pacification du ciel avec la terre.

Veut-on serrer les textes dans l'espérance d'y trouver quelque précision sur l'action pacificatrice du Sauveur? À la vérité, il n'est pas facile de se prononcer pour telle ou telle de ces nuances qui abondent littéralement dans l'exégèse proposée par les auteurs. Il semble toutefois communément admis que dans cette pacification de l'univers le Christ joue le rôle de la *fin* qui unifie en attirant à soi tous les êtres et en les tenant sous son sceptre. De la sorte, on revient à la « récapitulation » d'*Eph.*, 1, 10, toute la création retrouvant son unité dans sa soumission au Christ-Chef. Ici et là cependant, aucune mention n'est faite d'une réunion effectuée par la participation de tous les êtres à la vie du Chef.

À ceci on objectera peut-être que la réconciliation peut fort bien s'entendre, lorsqu'il s'agit des anges, des lumières nouvelles que projette l'économie rédemptrice sur la sagesse et la miséricorde divines, ainsi que de l'accroissement de béatitude qui en résulte pour les anges. Et alors on trouvera sans trop de peine dans les Epîtres elles-mêmes des preuves de cette illumination ⁴². Soit! Qu'on admette cette influence illuminatrice du Christ sur les anges. Mais que nous sommes loin encore de ces communications vitales par où la vie même du Chef se diffuse dans tous les membres!

Somme toute, il semble bien résulter de la comparaison des textes que la primauté du Christ sur les anges diffère de celle qui le constitue Chef des hommes. Plus marquée et même plus agissante qu'une simple prééminence de dignité et d'honneur, *elle ne va pas jusqu'à la communauté de vie surnaturelle*, celle-ci nous apparaissant chez l'ange comme un produit direct de la divinité, obtenu sans le concours du Rédempteur.

⁴² Ainsi pense, entre autres, Knabenbauer qui appuie son interprétation sur *Eph.*, 3, 10; peut-être pourrait-on, en ce cas, recourir à I *Tim.*, 3, 16, ainsi qu'aux textes montrant les esprits célestes faisant la cour au Christ triomphateur, comme *Col.*, 2, 15, et *Phil.*, 2, 10-11. Voici, pour revenir à notre auteur, la conclusion à retenir: « Ad grammaticam quod spectat, puto rem etiam satis expediri posse, si reconciliare vel pacificare explicamus per figuram, quam zeugma vocant: unum verbum refertur ad duo, sed ita ut proprie ad unum solum valeat, et pro altero alia quædam notio mente suppleatur. Ita nostro loco homines expiantur, mundantur, angeli majore cognitione et gaudio donantur; vel hominibus datur pax, angelis gaudium ex majore cognitione et ex hominum salute. » Cf. o. c., p. 303.

Est-ce suffisant pour exclure les anges du corps mystique? Des auteurs le croient, en s'appuyant précisément sur les passages rapportés plus haut: *Col.*, 1, 20; *Eph.*, 1, 10 et 20-23. Ainsi Prat, qui affirme sans ambages: « Le Christ n'est pas de la même manière Chef des hommes et Chef des anges. Comme ceux-ci font partie de son royaume, il peut bien être appelé leur Chef; mais il ne leur communique pas l'influx vital parce qu'ils n'appartiennent pas à son corps mystique ⁴³. » On sait par ailleurs la doctrine communément reçue dans l'Ecole au sujet de la soumission des anges au Christ comme à leur Chef ⁴⁴. Et — chose digne de remarque — saint Thomas, qui n'est pas une autorité négligeable en exégèse, invoque précisément le témoignage d'*Eph.*, 1, 21-23, pour établir la participation des anges au corps mystique:

Là où il y a un seul corps, il faut nécessairement placer une seule tête. Or, par analogie, nous appelons corps une *multitude ordonnée dans l'unité*, selon des activités et des fonctions distinctes. Mais il est manifeste que *les anges et les hommes sont ordonnés à une seule fin*, qui est la gloire de la divine béatitude. En conséquence, le corps mystique de l'Eglise ne comprend pas seulement les hommes, mais aussi les anges. De toute cette multitude le Christ est la Tête; car il est plus près de Dieu et reçoit ses dons avec une plus entière plénitude que les hommes et même que les anges; en outre les anges, aussi bien que les hommes, *reçoivent son influence*. Il est dit, en effet, dans l'Epître aux Ephésiens que Dieu le Père a fait asseoir le Christ à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute vertu, de toute domination et de tout nom quel qu'il soit, non seulement dans ce siècle, mais encore dans le siècle à venir; et il a tout mis sous ses pieds. Voilà pourquoi le Christ est Tête non seulement des hommes, mais aussi des anges ⁴⁵.

Au juste, y a-t-il opposition formelle entre les auteurs? Les uns réservent aux rachetés l'appellation de membres du corps mystique, parce que seuls ils bénéficient de la grâce du Rédempteur. Pour les autres, les

⁴³ Cf., o. c., 1re partie, p. 352. Et cette opinion, on la retrouve en termes à peu près identiques sous la plume de Knabenbauer: « Ex lectione latina sæpe concludunt cum *Aug., Thom.*, Christum esse caput etiam angelorum, quippe qui triumphanti ecclesiæ accenseantur; verum adverti debet, quo sensu hic dicatur Christus caput. Christus est quidem caput angelorum secundum significationem metaphoricam, quatenus est superior ac dominus, seu rex angelorum; at caput ecclesiæ eo sensu hoc loco dicitur, quatenus ecclesia est corpus ejus (mysticum) quo sensu Christus nequit dici caput angelorum. » Cf. o. c., p. 64.

⁴⁴ Ce qui semble admis communément, c'est moins la participation des anges au corps mystique que leur soumission au Christ-Chef. Encore ici, il faudrait des distinctions; nous nous permettons de renvoyer le lecteur aux pages consacrées par Mersch à ce sujet, dans son ouvrage *le corps mystique du Christ*, Paris, 2e éd., 1936, t. II, pp. 239-242.

⁴⁵ 3, q. 8, a. 4.

anges sont à ranger dans la même catégorie que les hommes en raison de leur fin commune et de leur participation aux influences du Christ-Chef, influences toutefois nettement distinctes dans chacun des cas, a-t-on soin d'ajouter. En somme, on s'entend sur le point de départ. Peut-être même la diversité des conclusions serait-elle notablement atténuée si l'on développait avec chacun des auteurs la formule « corps mystique de l'Eglise ».

Quant à trouver, dans le texte invoqué (*Eph.*, 1, 21-23), le témoignage d'une influence vitale, interne, se transmettant du Christ aux anges, il semble que c'est trop exiger. De quoi s'agit-il en effet? De l'exaltation du Christ par Dieu le Père qui le constitue à sa droite, au-dessus de tout. Rien de plus. Une pure préséance, une prééminence de dignité, avec pour conséquence l'influence externe d'une causalité finale et — peut-être — d'une illumination au profit des anges. Mais de communications vitales, il n'est aucunement question.

Dès lors, si l'on voit dans cette participation à la vie du Christ, à la grâce du Rédempteur, la « condition sine qua non » ou même l'élément formel de l'agrégation au corps mystique, on aura quelque difficulté à trouver, dans le texte en question, une preuve de la participation des anges au corps mystique.

§ 2. *L'Épître aux Hébreux.*

Plus instructive, s'il se peut, est la Lettre aux Hébreux dont les deux premiers chapitres établissent précisément la supériorité du Christ sur les anges. Pour l'heure nous laisserons donc de côté les sublimes développements sur le sacerdoce (ch. 5-7) et le sacrifice (ch. 8-13), pour nous en tenir au parallèle institué entre le Christ et les anges.

Or ce parallèle, qui se poursuit — comme on l'a rapporté — tout au long des deux premiers chapitres, il se déroule pour ainsi dire en trois tableaux où s'affirme inaltérablement la primauté du Christ. Non pas que l'auteur ait systématiquement ordonné sa matière. Une fois de plus, nous le voyons décliner sans ordre apparent les titres que le Christ détient de par son origine éternelle aussi bien qu'en raison de son Incarnation et de son exaltation glorieuse. Il reste tout de même possible de sérier les textes, en les groupant d'après l'état du Christ qu'ils envisa-

gent: son existence éternelle et immuable auprès du Père en tant que Verbe, son avènement parmi les hommes comme Verbe incarné, son triomphe au ciel après son Ascension. On verra, en effet, qu'en chacun de ces états le Christ est comparé aux anges, et toujours à son avantage, on le devine bien.

* * *

Et tout d'abord, la supériorité du Verbe éternel sur les anges ne nécessite pas de longues démonstrations. Deux formules principalement définissent son attitude au sein de la Trinité: *splendor gloriæ* [*Dei Patris*] et *figura substantiæ ejus* ⁴⁶. Bien qu'exprimant toutes deux la plénitude de la divinité du Verbe, la première marque davantage sa consubstantialité avec le Père tandis que la seconde insiste plutôt sur sa personnalité distincte. De la sorte elles ne font que reprendre et expliquer à leur façon le titre de « Fils », solennellement proclamé dès le début ⁴⁷.

Or, précisément en vertu de sa qualité de Fils de Dieu, le Verbe se trouve situé dans une zone inaccessible à toute créature, même angélique:

Auquel des anges en effet Dieu a-t-il jamais dit: Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré? Et encore: Je serai pour lui un Père, et il sera pour moi un Fils ⁴⁸?

Fils de Dieu, d'une filiation propre: voilà ce qu'est le Christ considéré dans sa préexistence éternelle. Quoi d'étonnant en ce que Dieu l'ait établi héritier de toutes choses! Désormais, nous tenons la *raison fondamentale* de la primauté du Christ. Ou mieux, il nous faut considérer la primauté du Christ-Homme comme la *continuation de celle du Verbe*. Une seule et même primauté, étant donnée l'unité du sujet.

N'est-ce pas, du reste, ce qui fait dire à l'Apôtre empruntant un peu plus loin le langage du Psalmiste:

Ton trône, ô Dieu! est éternel; le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture. Tu as aimé la justice et haï l'iniquité; c'est pourquoi, ô Dieu! ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse au-dessus de tous tes compagnons ⁴⁹...

⁴⁶ *Heb.*, 1, 3.

⁴⁷ *Heb.*, 1, 2. C'est assurément l'un des titres qui reviennent le plus souvent sous la plume de l'auteur. Cf. 1, 5 et 8; 3, 6; 4, 14; 5, 5, etc.

⁴⁸ *Heb.*, 1, 5: « Cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te? Et rursum: Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium? »

⁴⁹ *Heb.*, 1, 8-9: « *Thronus tuus Deus in sæculum sæculi; virga æquitatis, virga regni tui. Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo exultationis præ participibus tuis.* » Visiblement, l'auteur s'adresse ici au Dieu fait homme: il l'interpelle sous son nom divin et revendique la dignité suprême pour sa nature humaine.

Passage d'autant plus expressif qu'il s'applique au Christ considéré dans son exaltation glorieuse. Ce qui revient à dire que la divinité est, dans le Christ, l'alpha et l'oméga de sa prééminence.

* * *

On pourrait croire toutefois que le Fils de Dieu, tout le temps qu'il est demeuré ici-bas, se fût départi de ses droits de Chef. L'auteur nous dit, en effet, qu'« il a été abaissé pour un temps au-dessous des anges ⁵⁰ ». Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de cet abaissement.

Et tout d'abord, il ne semble pas suffisant d'expliquer cet abaissement passager par l'infériorité de la nature assumée par le Verbe. S'il est incontestable que la nature humaine, considérée comme telle, est inférieure à la nature angélique, elle est néanmoins élevée en dignité au-dessus des anges, du fait de son union hypostatique à la seconde Personne de la sainte Trinité ⁵¹.

Tout autre nous apparaît l'abaissement en question lorsqu'on recourt à un développement contenu dans l'*Epître aux Philippiens* ⁵². Admettons que la formule « *exinanivit formam servi accipiens* » vienne apparemment à l'appui de l'interprétation jugée insuffisante tout à l'heure. Elle prend cependant de l'ampleur, une fois replacée dans son contexte; et avec tous les Pères, c'est à la lumière de ce contexte qu'il faut l'interpréter. L'abaissement, c'est, pour tout dire, l'effet de cette double volonté qui pousse le Christ, durant sa vie terrestre, à voiler sa divinité et à renoncer à tous ces honneurs suprêmes auxquels il avait droit en tant qu'homme ⁵³.

⁵⁰ *Heb.*, 2, 9: « *Eum autem qui modico quam angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum . . .* » Voir également 2, 7.

⁵¹ 3, q. 2, a. 2 ad 2: « *Dignius est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se.* » Saint Thomas, il est vrai, ne conclut ici qu'à la supériorité du Christ sur tous les autres hommes: « *ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis . . .* » Il est clair cependant que le Christ s'élève du même coup au-dessus de toutes les créatures, puisque dans l'Incarnation la nature humaine est portée au suprême degré d'excellence: « *natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem . . .* » Cf. 3, q. 1, a. 6.

⁵² *Phil.*, 2, 6-8: « *Subsistant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas comme une proie l'égalité avec Dieu, mais il se dépouilla lui-même en prenant la forme d'esclave et devenant semblable aux hommes. Et reconnu homme par ses dehors, il s'abassa, se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix.* »

⁵³ Bien que tous les Pères, et après eux les exégètes, n'aient pas lu de la même façon le texte de saint Paul, ils s'accordent substantiellement dans l'interprétation qu'ils en donnent. On pourra consulter là-dessus Prat, o. c., 1re partie, pp. 378-386; Labourt, *Notes d'exégèse sur Phil.*, 2, 5-11, dans *Rev. bibl.*, t. 7 (1898), pp. 402-415 et 553-563.

On est donc en droit de conclure que pas un seul instant le Christ, même comme homme, n'a été vraiment en posture d'infériorité par rapport aux anges. Bien que se présentant sous les dehors les plus humbles, acceptant de ne passer que pour un homme, offrant même le spectacle d'une mort ignominieuse, toujours il a été, même comme homme, élevé au-dessus des anges parce qu'il n'a jamais cessé d'être uni hypostatiquement au Verbe.

Peut-être voudra-t-on se retrancher derrière la distinction entre le droit et le fait, pour ne concéder au Christ, considéré en tant qu'homme et durant sa vie mortelle, qu'un droit à la prééminence et non pas une supériorité réelle. Ou encore, peut-être n'admettra-t-on qu'une priorité purement honorifique ou verbale, lui refusant la primauté d'efficiences qui se traduit par des actes. C'est vraiment trop peu. Et sans vouloir entrer dans tous les détails, on peut alléguer les raisons suivantes contre cette conception minimisante du Christ-Chef.

Avant tout, cette chair qu'il assume et ces souffrances qu'il endure spontanément — car enfin, c'est là l'humiliation du Christ, — loin d'engendrer chez lui une réelle infériorité, affermissent plutôt sa grandeur. L'humanité du Christ fait, en effet, partie du plan de salut où la personne du Sauveur s'assure une telle prépondérance que toutes les créatures, sans exception, passent au second rang⁵⁴. Devant Dieu, il est le Chef qui doit guider un grand nombre de fils vers le salut⁵⁵. On ne peut lui attribuer plus clairement une primauté d'efficiences; déjà même on pressent ce que doit être cette activité pour conduire efficacement à pareil but.

Parce qu'elle avantage l'homme, cette action aura pour effet primaire la purification de l'âme, la délivrance du joug du péché:

⁵⁴ Faisons tout de même observer, au passage, que l'Incarnation a bel et bien été motivée, pour l'auteur de notre Lettre, par la rédemption de l'homme: « Puis donc que les enfants ont eu en partage le sang et la chair, lui aussi y a participé également, afin de briser par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort. » Cf. *Heb.*, 2, 14. Et puisque nous touchons ce point tant controversé de la théologie, nous nous permettons de rappeler les passages principaux où saint Paul a livré, on ne peut plus clairement, sa pensée sur ce sujet: *Rom.*, 5, 6-11, et 8, 3-4; 8, 32; *I Cor.*, 15, 3-4; *Gal.*, 4, 4-6; *I Tim.*, 1, 15; *Tit.*, 2, 14.

⁵⁵ *Heb.*, 2, 10: « Decebat enim eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare. »

Puis donc que les enfants ont eu en partage le sang et la chair, lui aussi y a participé également, afin de *briser par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort*, c'est-à-dire du diable, et de délivrer ceux que la crainte de la mort retenait toute leur vie assujettis à la servitude . . .

De là vient qu'il a dû être fait semblable en tout à ses frères, afin de devenir, en ce qui concerne les rapports avec Dieu, un grand prêtre miséricordieux et fidèle, pour *expier les péchés du peuple* ⁵⁶.

Et surtout, elle sanctifie positivement, en réunissant les sujets bénéficiaires à celui qui les sanctifie, comme des frères entre eux ou des enfants avec leur père:

Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés, tous sont d'un seul. Pour cette raison, Jésus-Christ ne rougit point de les appeler frères, lorsqu'il dit: *J'annoncerai ton nom à mes frères*, je te louerai au milieu de l'assemblée. Et encore: *Me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés* ⁵⁷.

Après cela, n'est-on pas en droit de conclure à la participation de tous à une forme commune. La seule causalité extrinsèque d'un même idéal ne suffit pas ici pour expliquer l'union. Car c'est l'âme qui se trouve revigorée par l'intérieur et totalement transformée. L'influence qu'exerce le Chef en cette matière n'est donc pas seulement externe, mais avant tout *interne*. Impossible sans cela de rendre compte des appellations de « frères » et de « fils », qui supposent toujours une génération à l'origine.

Or toute cette influence de régénération sanctificatrice n'atteint pas les anges. C'est du moins ce que nous enseigne l'Apôtre, en termes équivalents:

Car ce n'est pas à des anges qu'il vient en aide, mais à la postérité d'Abraham. De là vient qu'il a dû être fait semblable en tout à ses frères ⁵⁸ . . .

Voilà donc l'ange positivement exclu, pensera-t-on, de ceux que le Christ conduit à la gloire. Pas de relation de filiation ou de fraternité entre le

⁵⁶ Heb., 2, 14-18: « Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem: ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolus: et liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti . . . »

Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret, et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. . . »

⁵⁷ Heb., 2, 11-13: « Qui enim sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes. Propter quam causam non confunditur fratres eos vocare, dicens: Nuntiabo nomen tuum fratribus meis: in medio Ecclesiae laudabo te . . . Et iterum: Ecce ego, et pueri mei, quos dedit mihi Deus. »

⁵⁸ Heb., 2, 16-17: « Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abraham apprehendit. Unde debuit per omnia fratribus similari . . . »

Sauveur et lui, comme il en existe entre le Rédempteur et l'homme racheté. Ou plutôt, la relation ne se termine qu'au Verbe — en même temps qu'au Père et à l'Esprit considérés dans l'unité divine — dont il a reçu grâce et gloire, indépendamment et en dehors du plan rédempteur.

Est-ce à dire que l'ange échappe totalement au contrôle du Christ, considéré en tant qu'homme? Non pas. Bien que se distinguant de l'homme en ce qu'il ne voit pas dans le Christ le Chef qui le guide vers la gloire, il ne lui est pas loisible de se désintéresser du retour de l'homme à Dieu, effectué par le Christ:

Ne sont-ils pas tous des esprits en service, envoyés comme serviteurs *pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut* ⁵⁹?

Voilà comment les anges qui ne sont pas, pour ainsi dire, dans le courant de la grâce rédemptrice jaillissant du Christ comme de sa source pour inonder les âmes humaines, ont néanmoins un rôle à remplir dans la sanctification de l'homme, et par conséquent dans l'édification du corps mystique. Et de ce chef, ils se trouvent dans la dépendance du Christ.

Comment caractériser ce contrôle du Christ-Chef sur l'ange? Aucune indication, dans les chapitres analysés, qui laisse croire à une influence interne. Le qualificatif de « serviteur » pour l'ange, les vocables d'« empire », de « couronne » et de « trône » employés pour le Christ, font bien penser à un *royaume*, où l'ange a sa place marquée par le Christ lui-même. Encore ne faut-il pas s'obstiner à vouloir trouver, dans les textes, de précisions là-dessus. Et ceci nous amène à contempler le Christ dans l'état définitif de son exaltation glorieuse.

* * *

Après nous avoir purifiés de nos péchés, il s'est assis à la droite de la majesté divine au plus haut des cieux ⁶⁰.

Notons tout d'abord que cette session à la droite du Père appartient en propre au Christ. Saint Paul avait déjà émis l'idée, notamment

⁵⁹ *Heb.*, 1, 14: « Nonne omnes [angeli] sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capient salutis? »

⁶⁰ *Heb.*, 1, 3: « ... purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram majestatis in excelsis. » Au lieu du présent *faciens*, le texte grec comporte l'aoriste ποιησάμενος mettant ainsi en relief l'antériorité de la purification par rapport à la session dans les cieux. Par où l'on voit qu'il s'agit bien de l'existence glorifiée du Christ.

en s'adressant aux Ephésiens ⁶¹, qu'en nous ressuscitant le Christ nous a fait asseoir avec lui dans les cieux. Mais, avec Origène il faut entendre ce partage de la session à la droite de Dieu, de la glorification des élus dans la compagnie du Christ ⁶². Par contre, dans l'*Epître aux Hébreux*, c'est d'une prérogative du Christ qu'il s'agit:

Auquel des anges Dieu a-t-il jamais dit: Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds ⁶³?

Et pour autant, voilà de nouveau proclamée la primauté d'honneur sur les anges. Bien qu'ignorant à peu près tout de l'influence en laquelle elle se prolonge, nous pouvons essayer de préciser en quoi elle consiste, par l'étude de ses fondements.

La session à la droite de Dieu est, de toute évidence, le fait du Christ glorifié, dans le passage en question. Cependant il y a une double raison assignable à ce fait. C'est d'abord la qualité incomparable de Fils de Dieu, qualité toute contenue dans un nom qui n'a pas d'égal. Reprenons le texte en le complétant:

Après nous avoir purifiés de nos péchés il s'est assis à la droite de la majesté divine au plus haut des cieux, d'autant plus grand que les anges que le nom qu'il possède est plus excellent que le leur ⁶⁴.

Ainsi entendue, la session à la droite de la majesté divine signifie proprement l'égalité parfaite avec le Père dans la divinité. Autant dire qu'elle

⁶¹ Eph., 2, 6: « [Deus] convivificavit nos in Christo, cujus gratia estis salvati, et conressuscitavit, et consedere fecit in cælestibus in Christo Jesu. »

⁶² *Comment. in Epist. ad Rom.*, IV, 7, PG t. 14, c. 985 C: « Dicit in aliis idem Apostolus, quia cum Christo coexcitavit nos Deus, et simul cum ipso sedere fecit in cælestibus. Hoc est ergo quod admonet: Si creditis Christum surrexisse a mortuis, credite etiam vosmetipsos cum ipso pariter surrexisse; et si creditis quia sedet ad dexteram Patris in cælis, etiam vosmetipsos credite jam non in terrenis, sed in cælestibus collocatos . . . »

Si l'on presse un peu cette idée de l'association des élus au Christ, on se trouve en plein dans la réalité du corps mystique, ainsi que l'ont compris les Pères commentant ce même texte, par exemple, saint Athanase (*De Inc. et contra Arianos*, 5, 12, PG t. 26, c. 1003 B), saint Jean Chrysostome (*In Epist. ad Eph.*, PG t. 62, c. 33). Il faut noter cependant que l'intimité qui règne entre les membres ne doit pas faire perdre de vue la subordination des inférieurs à la Tête.

⁶³ Heb., 1, 13: « Ad quem autem angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis quoadusque ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum? »

⁶⁴ « . . . tanto melior angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hereditavit. » Voir également *Phil.*, 2, 9.

Il serait peut-être plus conforme aux lois de l'exégèse littérale de rattacher la « session » aux qualités énoncées tout juste auparavant, « rayonnement de sa gloire » et « empreinte de sa substance ». Cela toutefois ne change en rien le sens de la phrase, puisque le « nom sans égal » rapporté peu après n'est autre que celui de « Fils de Dieu ». Dans les deux cas, c'est la divinité du Christ qui nous donne la juste mesure de son exaltation.

est la propriété incommunicable du Christ considéré selon sa nature divine, *secundum quod Deus*.

Il s'agit bien pourtant ici du Christ total, personne divine subsistant à la fois dans la nature divine et dans une nature humaine. Et c'est de lui que saint Paul proclame l'exaltation au plus haut des cieux. Serait-ce donc improprement, d'une manière large, qu'il appuie la grandeur de son Christ sur l'infini de son nom? Ne serait-ce pas plutôt qu'il nous rappelle, en quelques traits rapides, le vrai sens de ses prérogatives, rattachant celles-ci à la filiation divine comme à leur source authentique?

Chose certaine, il n'est pas de prérogative, qui, adhérant physiquement à l'humanité du Christ — par exemple, la grâce habituelle, la science, etc., — ne trouve dans la divinité conjointe non seulement la raison de son existence, mais aussi de son mode d'être. Tout particulièrement, ces *potiora bona* que désigne la session dans les cieux, considérée comme propriété du Christ en tant qu'homme⁶⁵, sont conditionnés dans leur perfection même par l'infinité du Verbe. Mais encore, est-ce là toute la grandeur du Christ, élevé dans son humanité au plus haut des cieux *par le seul fait de son origine divine*? Car ces biens, d'un infini moral incontestable, ne sont que la *résultante extrinsèque* de la divinité; ils forment, parallèlement à la grandeur physiquement infinie du Verbe, quoique sur un plan inférieur, une autre grandeur, finie dans son être et ne qualifiant que l'humanité en tant que telle. Mais en tout ceci il n'y a pas place pour cette autre grandeur qu'apporte à l'humanité du Christ la grâce d'union.

Ne conviendrait-il pas de rappeler, à ce sujet, que le Christ en tant qu'homme uni substantiellement à Dieu participe aux honneurs de la divinité, *in eadem nimirum gloriam ascita ipsius carne*, selon l'expression de saint Jean Damascène⁶⁶. Non pas que l'échange des propriétés

⁶⁵ Lorsqu'il s'agit du Christ en tant qu'homme, et uniquement comme tel, il ne peut évidemment plus être question d'égalité parfaite avec le Père; mais dans ce cas, on dira de lui qu'il siège à la droite du Père pour signifier qu'il participe à des biens plus importants que les autres êtres. Béatitude plus parfaite, autorité judiciaire sur toute créature, tels sont entre autres ces biens éminents possédés par le Christ suivant un mode supérieur à celui de toute autre créature. Voir à ce sujet: saint Thomas, 3, q. 58, a. 3.

⁶⁶ *De Fide Orthodoxa*, lib. IV, c. 2, PG t. 94, c. 1103 C: «... per paternæ dexteræ vocabulum significamus divinitatis honorem et gloriam, in qua cum Dei Filius, tanquam Deus Patrique consubstantialis, ante sæcula esset, ad extremum caro factus corporeo quoque modo considet, in eadem nimirum gloriam ascita ipsius carne. Una enim eademque cum sua carne adoratione ab omnibus creatis rebus colitur.»

s'opère réellement, physiquement, entre les deux natures: ce serait revenir à l'erreur de la fusion des natures. Mais l'unité de personne que sauvegarde l'union hypostatique autorise, comme on sait, l'attribution réciproque des qualités, connue sous le nom de « communication des idiomés »; elle fait également participer l'humanité du Christ aux privilèges de sa divinité, par exemple, à l'adoration⁶⁷. C'est elle encore qui permet au Christ-Homme de s'asseoir à la droite de la majesté divine, à la façon du Christ-Dieu lui-même. Car en fin de compte, c'est tout un que l'homme et le Dieu chez le Christ; et c'est à cet « un » que l'honneur est dû. Voilà comment la grâce d'union élève la nature humaine du Sauveur au plus haut des cieux, lui permettant de bénéficier de l'éminence de perfection, de dignité et d'honneur, qui effectivement est le propre de sa divinité.

Ce rejaillissement de l'excellence divine, comme on le pense bien, coïncide avec l'Incarnation. Dès le premier instant de son union au Verbe et en raison de cette union, le Christ comme homme — ce qui revient à dire: l'Homme-Dieu — se voit revêtu de la dignité la plus absolue, une dignité qui tout en l'affranchissant de l'ordre créé ne laisse pas que de lui conférer tous les droits à l'intervention la plus active, la plus universelle, parmi les créatures. En un mot, il est le Chef incontesté de la création entière, par le seul fait de sa communion substantielle à l'être divin.

Il ne nous est pas donné de préciser ici la nature de cette primauté. Qu'il suffise, en nous appuyant sur la doctrine unanimement reconnue de la consécration substantielle de l'humanité du Christ par la grâce d'union, de voir en cette primauté plus qu'un droit à la régence; et même, oserons-nous proposer d'y reconnaître tous les constituants intrinsèques de la souveraineté. Que le Christ ait différé sa vie durant sa glorification, cela ne porte aucune atteinte à son excellence interne. Aussi préfère-t-on la retrouver, cette excellence, contenue tout entière dans ce nom incom-

⁶⁷ Il ne faut pas voir en cela une possibilité de rendre un culte de latrie à l'humanité du Christ, en raison de son excellence propre; car ces biens supérieurs, dont on a parlé, restent toujours des biens créés. A supposer que l'on pût vénérer la chair du Christ séparément, il faudrait tout au plus l'honorer d'un culte d'hyperdulie. Lors donc que l'on reconnaît à l'humanité du Christ un droit à l'adoration véritable, c'est évidemment en raison du tout divin qui la sublime comme terme d'adoration.

parable qui répand son onction sur l'humanité du Christ, dès le premier instant de son existence.

D'autre part, le Christ a connu, comme homme, une autre exaltation à laquelle saint Paul semble davantage faire allusion ici. Si le mot *hæreditavit*, qui marque l'origine de sa gloire, nous remet en mémoire la filiation divine, d'autres passages laissent entendre qu'il lui a fallu en quelque sorte conquérir son nom glorieux, l'emporter de haute lutte. De fait, c'est l'idée que reprend l'auteur au chapitre suivant, en termes encore plus explicites. Résumons: l'humiliation, les souffrances et la mort qu'a endurées le Christ sont la rançon qu'il a délivrée pour nous; elles sont aussi le prix qu'il a versé pour obtenir de Dieu la couronne de gloire et d'honneur ⁶⁸.

Evitons de voir en ceci une excellence interne nouvelle, ajoutée à celle que le Christ possédait dès le premier instant de son Incarnation. Si à partir de la Résurrection il jouit dans son humanité de certaines prérogatives dont il avait accepté la privation jusque-là, il ne faut pas croire que cela ajoutât à ses qualités de Chef. Car celles-ci étant, tout comme la grâce habituelle, en connexion étroite avec la grâce d'union, elles se sont trouvées parfaites dans le Christ dès le commencement, comme on l'a vu. Par conséquent, les humiliations, la Passion, la mort n'ont pas été pour lui un moyen d'acquérir la dignité et les pouvoirs de Chef, mais plutôt un moyen de mériter, et donc de posséder à un titre nouveau, ce que l'Incarnation lui avait apporté. Si l'Apôtre ne raisonne pas sur ces distinctions, il n'en pose pas moins les principes et la nécessité, en nous parlant tour à tour de l'exaltation du Premier-né et de celle qui a suivi la mort.

* * *

Le Christ, Chef des anges! C'est, à coup sûr, la vérité première de tout ce que nous avons emprunté à saint Paul. Et la formule est bien de lui, on se le rappelle. Bien que confessant de cœur et de bouche l'universelle primauté du Christ, peut-être mettons-nous en monopole — et à notre profit, cela va de soi — le titre de Christ-Chef. Peut-être même

⁶⁸ Signalons avant tout que cette idée d'une exaltation finale est bien dans la pensée de l'Apôtre ici même, puisque la session dans les cieux est présentée comme faisant suite à l'œuvre expiatoire. Plus loin, il est vrai, les affirmations se font plus nombreuses et plus développées: 1, 9-13; 2, 5-10; 4, 14-16; 5, 8-10; 9, 11-12, 24-28.

d'aucuns seraient-ils retenus par la crainte de favoriser indûment une opinion théologique réputée moins acceptable que la thèse thomiste du motif de l'Incarnation. Crainte bien futile: saint Thomas, tout le premier, proclame ouvertement la primauté du Christ sur les anges. Et pour être plus thomistes en reprenant à notre compte les affirmations du Docteur angélique touchant l'absolue primauté du Christ, nous n'en serons que plus fidèles aux sublimes synthèses du Docteur de la primauté, l'Apôtre des nations.

La solution de la difficulté en question — puisqu'on veut bien prétexter difficulté, — elle se trouve, non pas dans une manière restrictive de parler du Christ-Chef, mais dans une saine intelligence de sa dignité et de son rôle. Et ici encore, saint Paul servirait de guide, montrant que si dans l'ordre présent l'Incarnation est ordonnée à la Rédemption, elle enrôle, en raison même de cette ordonnance, les milices angéliques au service du Rédempteur pour le bien de l'homme. A son école encore, nous apprendrions à magnifier la primauté de notre Chef, en célébrant son triomphe définitif et son règne éternel sur toutes les puissances qui s'opposeront, jusqu'au jour marqué par la sagesse divine, à l'édification de son corps mystique. De toute évidence, l'action du Chef apparaîtrait variée à mesure qu'elle atteint chacune des catégories. Cette diversité même n'en soulignerait que mieux l'unité du plan rédempteur.

Toujours sous la conduite de l'Apôtre, saisis à notre tour par « la gloire de ce mystère qui est le Christ », nous n'en confesserions que plus spontanément la richesse incompréhensible, admirant à la fois l'incomparable qualité de son nom et « la force déployée par le Père lorsqu'il l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui peut se nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir ».

(à suivre)

Marcel BÉLANGER, o. m. i.

Apocalypse de saint Jean

BREF COMMENTAIRE

(suite)

PRÉFACE.

I, 1-2. Dans ce prologue, saint Jean annonce le titre et le thème général de l'ouvrage: « Révélation . . . [des] événements qui doivent bientôt arriver. »

3. L'utilité de cette prophétie est exprimée dans une exclamation: Heureux ceux qui l'entendent et la gardent!

4-6. Les destinataires en sont les sept Eglises d'Asie et, par leur entremise, tous les serviteurs de Dieu (I, 1, 3).

7-8. Jean précise ensuite l'objet tout à fait eschatologique de la révélation, en s'écriant avec un accent lyrique: « Le voici qui vient sur les nuées. Tout œil le verra, et ceux même qui l'ont percé . . . » (*Matth.*, XXIV, 30).

PREMIÈRE PARTIE.

L'ÉGLISE CONTEMPORAINE DE SAINT JEAN, FIGURE DE L'ÉGLISE DANS LA SUITE DES ÂGES.

§ 1. *Introduction.*

A la préface fait suite une introduction, qui nous apprend dans quelles circonstances de temps, de lieu et de manière s'est produite cette prophétie; ce qui nous permet d'en contrôler la véracité et l'authenticité.

I, 9-11. Jean était à l'île de Pathmos, ravi en esprit, un dimanche, quand il entendit derrière lui une voix forte comme une trompette, qui lui disait: « Ce que tu vois, écris-le dans un livre et envoie-le aux sept Eglises qui sont en Asie: à Ephèse, à Smyrne, à Pergame, à Thyatire, à

Sardes, à Philadelphie et à Laodicée. » Alors il se retourna pour voir qui parlait et il eut la vision que voici.

§ 2. *Vision.*

12-16. Il aperçut au milieu de sept candélabres d'or quelqu'un qui ressemblait « à un fils d'homme ». Jean le décrit minutieusement: il était vêtu d'une longue robe blanche avec une ceinture d'or à la taille; ses cheveux étaient blancs, ses yeux flamboyants; dans sa main il tenait sept étoiles et de sa bouche sortait un glaive tranchant. Cette description symbolise Jésus-Christ, sa divinité, son humanité, son sacerdoce, sa royauté et sa qualité de souverain juge. Tel il apparaîtra à la fin des temps, pour juger les bons et les méchants, ainsi qu'il est signifié dans les sept lettres.

17-18. Devant cette vision céleste, Jean tombe à terre comme mort, mais Jésus le ranime et se révèle à lui: « Je suis le Premier et le Dernier, . . . j'ai été mort, voici que je suis vivant . . . ; je tiens les clefs de la mort et de l'enfer. »

19-20. Et il lui ordonne d'écrire aux sept Eglises nommées les choses qu'il a vues et celles qui arriveront, et d'expliquer que les étoiles dans sa main signifient les évêques qu'il garde et protège très amoureusement, et que les chandeliers au milieu desquels il se promène sont les Eglises au milieu desquelles il fait sa demeure.

§ 3. *Les sept lettres aux sept Eglises.*

Il faut lire ces lettres et les méditer; elles ne se résument pas. Elles sont un vrai code de vie pour le clergé, aussi bien que pour les laïques. Les sept Eglises d'Asie figurent les Eglises du monde entier; il est donc naturel qu'elles portent les indices de ce que l'Eglise catholique sera au cours des âges. À ce point de vue,

II, 1-7. *Ephèse* indique l'état de l'Eglise après la première ferveur des temps apostoliques: « J'ai contre toi que tu t'es relâché de ton premier amour » (v. 4) ;

8-11. *Smyrne*, la condition des Eglises pendant les dix persécutions et toutes celles qui suivront: « Ne crains rien de ce que tu auras à souffrir . . . une tribulation de dix jours » (v. 9-10) ;

12-17. *Pergame*, l'état de l'Eglise en butte à l'hérésie: « Tu n'as point renié ma foi . . . Mais . . . tu as là des gens attachés à la doctrine de Balaam » (v. 13-14) ;

18-29. *Thyatire*, celui de l'Eglise en face du néo-paganisme: « Tu laisses la femme de Jézabel . . . enseigner et séduire mes serviteurs, pour qu'ils se livrent à l'impudicité et mangent des viandes immolées aux idoles » (v. 20) ; d'où après la patience, les châtiments qui présagent l'antéchrist: « Je frapperai de mort ses enfants et toutes les Eglises connaîtront que je suis celui qui sonde les reins et les cœurs » (v. 23) ;

III, 1-6. *Sardes*, l'état de l'Eglise en présence de l'antéchrist. Ici, point d'éloges: « Tu es mort » (v. 1). Mais ce n'est pas la fin: « Affermis le reste qui allait mourir » (v. 2) ;

7-13. *Philadelphie*, celui de l'Eglise pendant les mille ans de son triomphe. Durant cette longue période aucun reproche n'est fait: « Je connais tes [bonnes] œuvres » (v. 8). Suit la promesse de la conversion des Juifs et des nations: « Je les ferai venir se prosterner à tes pieds » (v. 9) ;

14-22. *Laodicée*, la condition finale de l'Eglise, le relâchement: « Je vais te vomir . . . Voici que je me tiens à la porte et je frappe: si quelqu'un . . . ouvre la porte, j'entrerai . . . , je souperai [c'est donc le soir du monde!] avec lui . . . » (v. 16, 20).

DEUXIÈME PARTIE.

L'OUVERTURE DES SEPT SCEAUX. L'ÉGLISE DANS LA SUITE DES ÂGES.

VISION D'INTRODUCTION.

§ 1. *Le trône de Dieu.*

IV, 1. Saint Jean toujours dans son ravissement voit la porte du ciel s'ouvrir et, invité, il entre. Il apprend aussitôt qu'on lui fera connaître l'avenir.

2-11. Il voit la majesté divine sur son trône, entourée de vingt-quatre vieillards (chefs des saints de l'Ancien et du Nouveau Testament) et les sept lampes ardentes, qui sont les esprits de Dieu. En face

du trône il aperçoit comme une mer de cristal (le monde régénéré par les eaux du baptême) et l'Agneau debout (V, 6), entouré de quatre animaux ou êtres vivants (figure de la création) qui ne cessent de dire jour et nuit: Saint, saint, saint . . . ; et les vingt-quatre vieillards leur font écho, et s'inclinant et jetant leurs couronnes ils louent Dieu pour toute la création: « Vous êtes digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire . . . et la puissance, car c'est vous qui avez créé toutes choses » (v. 11).

Ces exclamations de joie, qui éclatent à tout instant, démontrent bien qu'il ne faut pas seulement voir dans l'Apocalypse des choses terribles. On doit aussi, en lisant ce livre, arrêter son attention sur ce qui se passe au ciel, participer au bonheur des saints et se réjouir de l'intérêt que les habitants d'en haut portent aux choses d'ici-bas. Ainsi on supportera avec confiance les luttes inévitables de cette vie.

§ 2. *L'Agneau ouvre le livre.*

V, 1-2. Tandis que Jean se pâmait d'émotion devant ce ravissant spectacle, il vit, dans la main droite de l'Eternel, un livre scellé de sept sceaux, écrit en dedans et en dehors (parce que les desseins de Dieu, manifestés par ses œuvres extérieures, sont néanmoins insondables quand on veut les approfondir).

3-7. Personne ne pouvait l'ouvrir, sauf l'Agneau, le lion de la tribu de Juda, dont les sept cornes et les sept yeux sont l'expression de sa toute-puissance et de son infinie sagesse.

8-14. Dès qu'il l'eut ouvert, ce fut une explosion de joie: « Vous êtes digne de recevoir le livre et d'en ouvrir les sceaux; car . . . vous avez racheté . . . *des hommes* de toute tribu . . . et de toute nation; et vous les avez faits rois et prêtres, et ils régneront¹ sur la terre. » Et toutes les créatures au ciel, sur la terre et au-dessous répondaient: « A Celui qui est assis sur le trône louange . . . , honneur et gloire . . . ! » Adorons les profonds desseins de Dieu, nous aussi, car si le péché abonde, cette scène du ciel nous montre qu'un jour ce sera la vertu qui surabondera sur la terre: les justes seront plus nombreux, *regnabunt super terram!*

¹ *Regnabunt* porte le texte grec, et non *regnabimus*, comme s'exprime la Vulgate (V, 10).

I. — LES SIX PREMIERS SCEAUX.

L'EGLISE AVANT L'ANTÉCHRIST.

§ 1. *Ouverture des quatre premiers sceaux.*

VI, 1-2. *Du premier sceau* Jean vit sortir un cheval blanc, monté par un cavalier armé d'un arc, qui, après avoir reçu une couronne, partit en vainqueur pour remporter de nouvelles victoires.

3-4. *Du deuxième sceau* il vit sortir un cheval roux, dont le cavalier était armé d'une grande épée et reçut le pouvoir d'ôter la paix du monde.

5-6. *Du troisième sceau* sortit un cheval noir, dont le cavalier portait une balance; en même temps une voix criait le prix très élevé du blé et de l'orge et commandait de ne point hausser celui du vin et de l'huile.

7-8. *Du quatrième sceau* sortit un cheval pâle, dont le cavalier était la mort; il traînait l'enfer derrière lui et il reçut pouvoir sur la quatrième partie de la terre pour faire tuer les hommes par le glaive, la famine et par tout genre de mortalité et de férocité bestiale.

Que signifient ces différents symboles? Cornelius a Lapide rapporte diverses explications et finalement s'arrête à celle-ci: le premier sceau représente le Christ vainqueur, qui, par les flèches de son amour, a subjugué un très grand nombre d'âmes; les trois autres figurent la guerre, la famine et la peste, fléaux dont Dieu châtie les impies.

A leur tour ces fléaux représentent les impies eux-mêmes: les persécuteurs (deuxième sceau), les hérétiques (troisième sceau) qui tiennent la Bible comme une balance qu'ils font pencher au gré de leur sens dépravé. Toutefois Dieu ne leur permettra pas d'empêcher la dispensation des sacrements, représentés par le vin et l'huile. Le quatrième sceau, dit Cornelius a Lapide, c'est Mahomet, précurseur de l'antéchrist.

Nous nous permettons de modifier cette interprétation. Considérant que ces quatre sceaux forment un tout complet, nous pensons qu'ils embrassent tous les siècles depuis la venue de Jésus-Christ jusqu'à celle de l'antéchrist, période qui forme l'ère des antéchrists. Il doit en être d'autant plus ainsi que le prophète Daniel nous révèle que l'Empire romain,

c'est-à-dire la dynastie des antéchrists, s'étend jusqu'à la venue de l'antéchrist inclusivement. Nous disons donc que le premier sceau représente Jésus-Christ, sorti en vainqueur du tombeau pour remporter de nouvelles victoires (*Ps.* XLIV, 4-7), et les trois autres sceaux, la guerre, la famine et la peste, sont les fléaux par lesquels le lion de Juda exterminera cette race maudite des antéchrists.

Mais s'il y a un vainqueur, il y a des vaincus; s'il y a des châtiés, il y a des méchants: ces termes sont corrélatifs et l'un appelle l'autre, comme le mot père évoque celui de fils. Donc, rien n'empêche que ces mêmes symboles figurent les antéchrists, à savoir l'Etat politique (premier sceau), qui fait le mal, l'autorise ou ne l'empêche pas; les persécuteurs (deuxième sceau), qui se servent du glaive et font des martyrs; les hérétiques (troisième sceau), y compris les mahométans et les protestants, les rationalistes et les modernistes, etc.; enfin, les néo-païens (quatrième sceau) dont l'apostasie est totale et qui sont bien « la mort » et « l'enfer » entraînant l'antéchrist par excellence ².

§ 2. *Le cinquième sceau: les saints implorent de Dieu vengeance.*

VI, 9-11. Quand l'Agneau eut ouvert le cinquième sceau, Jean entendit les martyrs crier d'une voix forte de dessous l'autel: « Jusques à quand, ô Maître Saint et Véritable, ne ferez-vous pas justice . . . ? » Et il leur fut répondu d'avoir patience encore un peu jusqu'à ce que le nombre des « compagnons » et des « frères qui devaient être mis à mort comme eux » fût complet. Il s'agit donc de compléter le nombre de

² Comparer ce passage au *secret* de Notre-Dame de La Salette: « En l'année 1864, Lucifer, avec un grand nombre de démons, seront détachés de l'enfer; ils aboliront la foi peu à peu et même dans les personnes consacrées à Dieu . . . Les mauvais livres abonderont sur la terre et les esprits de ténèbres répandront partout un relâchement universel . . . Les gouvernements civils auront tous un même dessein, qui sera d'abolir et de faire disparaître tout principe religieux, pour faire place au matérialisme, à l'athéisme, au spiritisme et à toutes sortes de vices. » Cette citation et les autres du *secret* que nous produisons dans la suite sont tirées de la brochure intitulée *l'Apparition de la très Sainte Vierge sur la sainte montagne de La Salette, le samedi, 19 septembre 1846*; simple réimpression du texte intégral publié par Mélanie, avec l'imprimatur de Sa Grandeur M^{gr} Sauveur-Louis, comte Zola, évêque de Lecce, en 1879, suivi de quelques pièces justificatives; le tout publié avec l'imprimatur du R. P. A. Lepidi, o. p., Maître du Sacré Palais, assistant perpétuel de la Congrégation de l'Index; paru à Rome le 6 juin 1922, imprimerie de la Société Saint-Augustin.

ceux qui doivent être martyrisés dans la période des antéchrists ou de l'antéchrist lui-même, puisqu'il est dit: « comme eux ». Il n'est pas question des élus d'une période ultérieure. Faut-il rapprocher de ce passage de l'Apocalypse ces paroles de Notre-Seigneur: « Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient à lui nuit et jour, et il tarderait à leur égard? Je vous le dis, il leur fera bientôt justice »? Et pour indiquer d'une façon indirecte l'époque où il en sera ainsi, il ajouta: « Seulement, quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il la foi sur terre? » (*Luc.*, XVIII, 7-8).

§ 3. *Le sixième sceau: Dieu commence à exaucer les saints.*

a) *En remplissant les méchants d'un grand effroi.*

VI, 12-17¹. A l'ouverture du sixième sceau, un grand tremblement secoua la terre, le soleil devint noir, la lune parut comme du sang, les étoiles tombèrent et les montagnes et les îles s'ébranlèrent. Rois, généraux, riches et pauvres, saisis d'une grande épouvante, demandèrent aux montagnes de les écraser et aux collines de les cacher à la colère divine.

b) *En multipliant le nombre des chrétiens.*

VII, 1-8. Voici qu'un ange, venant du côté du soleil levant et portant le sceau du Dieu vivant, cria aux quatre anges préposés aux quatre vents de ne point souffler sur la terre (et qu'ainsi une période de paix se fasse entre les nations et les familles) jusqu'à ce que les serviteurs de Dieu fussent marqués au front du signe du salut. Et douze mille de chacune des tribus d'Israël furent marqués. Ces douze tribus appartiennent soit à Juda, soit aux tribus schismatiques d'Israël; elles représentent donc et les Juifs et les Gentils de toute langue et de toute nation, comme nous pouvons le déduire encore du verset suivant où mention est faite de ceux d'entre eux qui sont parvenus au ciel.

c) *En encourageant par la pensée du ciel.*

VII, 9-17. Puis un des vieillards montra à Jean une phalange de saints revêtus de robes blanches, lui disant qu'elle venait de la grande tribulation, qu'elle n'avait plus rien à craindre, ni faim, ni soif, ni souff-

frances d'aucune sorte, car son bonheur était parfait. Cette pensée du ciel, implicitement indiquée est la grande consolation de ceux qui souffrent sur la terre ³.

II. — OUVERTURE DU SEPTIÈME SCEAU.

L'EGLISE EN PRÉSENCE DE L'ANTÉCHRIST.

§ 1. *Vision.*

VIII, 1. « Et quand l'Agneau eut ouvert le septième sceau, il se fit dans le ciel un silence d'environ une demi-heure. » Ce fut, croyons-nous un silence admiratif, pendant lequel les habitants du ciel ayant vu les sept sceaux ouverts contemplèrent d'un seul coup d'œil la splendide succession des événements et considérèrent la profonde Sagesse qui les conduit selon ses desseins grandioses. Sur la terre, il y eut aussi un moment de silence, un instant d'angoisse tel qu'on en éprouve dans l'attente de quelque nouvelle catastrophe.

2. Et voici que les sept anges, qui se tiennent devant Dieu, reçoivent chacun une trompette.

Ce sont, croyons-nous, des prédicateurs chargés d'expliquer le pourquoi de la colère divine. Mais rien n'empêche que leur parole soit suivie de terribles châtiments, si les hommes ne les écoutent pas, tout comme les murs de Jéricho s'écroulèrent au son des trompettes de Josué.

³ Comparer au secret de Notre-Dame de La Salette: « Au premier coup de son épée foudroyante, les montagnes et la nature entière *tremblèrent d'épouvante*, parce que les désordres et les crimes des hommes percent la voûte des cieux. Paris sera brûlé et Marseille engloutie; plusieurs grandes villes seront ébranlées et englouties par des tremblements de terre; on croira que tout est perdu; on ne verra qu'homicides, on n'entendra que bruits d'armes et que blasphèmes... Les justes souffriront beaucoup; leurs prières, leur pénitence et leurs larmes monteront jusqu'au ciel. Alors Jésus-Christ, par un acte de sa justice et de sa grande miséricorde pour les justes, commandera à ses anges que tous ses ennemis soient mis à mort. Tout à coup les persécuteurs de l'Eglise de Jésus-Christ et tous les hommes adonnés au péché périront et la terre deviendra comme déserte... Alors se fera la paix, la réconciliation de Dieu avec les hommes; Jésus-Christ sera servi, adoré, glorifié; la charité fleurira partout. Les nouveaux rois seront le bras droit de la sainte Eglise, qui sera forte, humble, pieuse, pauvre, zélée et imitatrice des vertus de Jésus-Christ. L'Evangile sera prêché partout et les hommes feront de grands progrès dans la foi. Cette paix parmi les hommes ne sera pas longue; vingt-cinq ans d'abondantes récoltes leur feront oublier que les péchés des hommes sont cause de toutes les peines qui arrivent sur la terre. » *Op. cit.* Ce texte rappelle la prophétie de Notre-Seigneur: « Il faut qu'auparavant l'évangile soit prêché à toutes les nations » (*Marc.*, XIII, 10); et celle de saint Paul: « Une partie d'Israël est tombée dans l'aveuglement, jusqu'à ce que la masse des gentils soit entrée » (*Rom.*, XI, 25). Mais si beaucoup de Juifs doivent se convertir, ce ne sera pas encore la grande conversion qui doit avoir lieu après la défaite de l'antéchrist.

3-6. Les supplications des martyrs, qui demandent vengeance, continuent d'arriver au ciel et un ange, tenant un encensoir d'or d'où monte la fumée des parfums, les offre à Dieu.

Puis l'ange verse le feu de son encensoir sur la terre et il en résulte des tonnerres, des voix, des éclairs et un tremblement de terre épouvantable.

§ 2. *Les quatre premières trompettes.*

Les prodromes.

VIII, 7-12. Les quatre premiers anges sonnèrent de la trompette, chacun à leur tour, et quatre calamités s'ensuivirent: une forte grêle tomba d'abord (v. 7), puis une montagne embrasée se précipita dans la mer (v. 8), une étoile enflammée se détacha du ciel (v. 10), enfin de nombreux astres s'obscurcirent (v. 12)⁴.

Mais, ô la grande miséricorde Dieu! ces calamités ne causèrent que le tiers du dommage qu'elles auraient pu infliger.

Les châtiments indiqués par les trompettes pourraient être entendus à la lettre ou dans un sens figuré. Ainsi les exégètes notent:

a) que *la grêle* peut signifier de grands coups; ainsi nous lisons dans Isaïe (XVIII, 2): « Voici qu'un ennemi fort et puissant vient de la part du Seigneur comme une averse de grêle. » Le feu et le sang mêlés à la grêle indiquent donc une calamité où beaucoup de sang sera versé;

b) que *les arbres et l'herbe* figurent les hommes et les jeunes gens; car rien n'indique mieux les générations que l'arbre, d'où les expressions « arbre généalogique », « souche »;

c) que *la mer* signifie une nation, si bien que Jérémie (LI, 36, 46) disait de Babylone: « Je ferai de sa mer un désert »;

d) que *les eaux* sont les peuples, les nations et les langues (XVII, 15);

e) que *la montagne* indique un roi auquel on s'adresse en lui disant: « Votre Altesse ». Par conséquent une montagne de feu peut signifier un chef de nation, qui, très irrité, entre en guerre contre un peuple et fait grand carnage;

⁴ Comparer au secret de Notre-Dame de La Salette: « Un *avant-coureur* de l'antéchrist, avec ses troupes de plusieurs nations, combattrait contre le vrai Christ pour se faire regarder comme un dieu. La terre sera frappée de toutes sortes de plaies (outre la peste et la famine qui seront générales). » *Op. cit.*

f) que les étoiles représentent les évêques (I, 20) ; donc une étoile qui tombe, c'est un évêque qui se pervertit ;

g) que le ciel est souvent le symbole de l'Eglise militante (*Matth.*, XIII, 24), les astres qui s'obscurcissent peuvent signifier des fidèles qui perdent la foi.

§ 3. *La cinquième trompette: le premier vœ.*

Les démons sortent de l'abîme.

VIII, 13. Puis Jean vit un ange, ou un aigle, voler au milieu du ciel, disant d'une forte voix: *Vœ, vœ, vœ*; trois fois malheur aux habitants de la terre à cause des trois autres trompettes qui vont sonner.

IX, 1-5. Au son de la cinquième trompette — et du premier malheur, — Jean voit « une étoile qui était tombée du ciel sur la terre, et on lui donna la clef du puits de l'abîme. Elle ouvrit le puits de l'abîme, et il s'éleva du puits une fumée comme celle d'une grande fournaise; et le soleil et l'air furent obscurcis par la fumée du puits. De cette fumée s'échappèrent sur la terre des sauterelles. » Celles-ci n'avaient le pouvoir de nuire ni aux arbres verts ni à aucune verdure, mais seulement aux hommes qui ne portaient pas sur le front le signe de Dieu; et elles devaient les torturer pendant cinq mois.

6-11. La description épouvantable que saint Jean fait de ces sauterelles monstrueuses fait croire qu'il s'agit ou de démons, ou de véritables sauterelles possédées, ou d'hérétiques. Les trois interprétations sont acceptables et pourraient même se vérifier simultanément. Voici comment Cornelius a Lapide les applique aux hérétiques: « V. 2. Du puits (de l'abîme) s'éleva une fumée comme d'une grande fournaise; et le soleil et l'air (c'est-à-dire les vérités enseignées par l'Eglise, que nous respirons et dont nous vivons) furent obscurcis par la fumée (des hérésies) du puits (de l'enfer). V. 3. De cette fumée s'échappèrent sur la terre des sauterelles (c'est-à-dire de l'erreur, enseignée d'abord par quelques-uns, surgirent un grand nombre d'hérétiques, vraies sauterelles par la désolation et la dévastation qu'ils répandent sur les âmes); et il leur fut donné un pouvoir semblable à celui que possèdent les scorpions de la terre (par le poison de l'erreur qu'ils inoculent avec une fine astuce). V. 7. Ces sauterelles ressemblaient à des chevaux préparés pour le combat (les héré-

tiques ne se contenteront pas d'attaquer par des arguments, mais probablement ils recourront aussi aux armes), elles avaient des couronnes semblablement d'or (ayant séduit des rois et des chefs d'Etat); leurs visages étaient comme des visages d'hommes (par une grande ostentation d'humanité, prêchant partout une espèce de restauration sociale, qui amènerait le bien-être et la paix; mais elles mordaient et déchiraient le prochain comme des lions affamés), et leurs dents étaient comme des dents de lions. V. 8. Leurs cheveux étaient comme ceux des femmes (car ces hérétiques étaient efféminés et pleins de luxure; et tout terribles qu'ils eussent pu paraître, ils étaient lâches et impuissants contre l'Eglise). V. 9. Elles avaient des cuirasses comme de fer (par leur obstination autant que par leur instinct belliqueux) et le bruit de leurs ailes était celui de chars à plusieurs chevaux qui volent au combat. V. 10. Elles ont des queues semblables à celles des scorpions et des aiguillons (ce sont les aiguillons de l'hérésie), et c'est dans leurs queues qu'est le pouvoir de faire du mal aux hommes durant cinq mois (avis aux bons: que ceux-ci abhorrent l'hérésie et ils n'auront rien à craindre; car Dieu a limité leur pouvoir quant au temps et quant aux personnes, ils ne peuvent nuire ni aux arbres ni à la verdure: v. 4). » Les démons tortureront à leur manière les hérétiques au point qu'« ils souhaiteront la mort, et la mort fuira loin d'eux »; mais ils s'obstineront quand même et, à cause de leur impénitence, ils mériteront d'être livrés à l'ange exterminateur (est-ce le démon? est-ce l'antéchrist?), dont le nom est *Abaddon*, en grec *Apollyon* (faut-il rapprocher de ce nom le chiffre six cent soixante-six: XIII, 18?).

Disons maintenant ce que signifie l'étoile qui tombe du ciel (v. 1). C'est, pensons-nous, un évêque prévaricateur, qui apostasiera et sera finalement excommunié et chassé du sein de l'Eglise catholique (le ciel). Il entraînera dans sa chute un grand nombre de prêtres et de fidèles. Il est dit qu'il a « la clef du puits de l'abîme », parce qu'il engendrera l'antéchrist⁵. Ce prévaricateur sera cause d'hérésies et de schisme, et d'une

⁵ Comparer au secret de Notre-Dame de La Salette: « Il y aura des guerres jusqu'à la dernière guerre, qui sera alors faite par les dix rois de l'antéchrist, lesquels rois auront tous un même dessein et seront seuls à gouverner le monde. Avant que ceci arrive il y aura une espèce de *fausse paix* dans le monde, on ne pensera qu'à se divertir... Ce sera pendant ce temps [de fausse paix] que naîtra l'antéchrist d'une religieuse hébraïque, d'une fausse vierge qui aura communication avec le vieux serpent, le maître de l'impureté; son père sera Ev...; en naissant il vomira des blasphèmes... » *Op. cit.*

grande tribulation qui durera cinq mois; mais les bons, les prédestinés (les « arbres » et les « herbes », prêtres et fidèles) en sortiront indemnes, voire plus aguerris que jamais

12. Et maintenant qu'est passé ce qui constitue le châtement de la première malédiction, voici le deuxième *væ*.

§ 4. *La sixième trompette: le deuxième vœ.*

a) *Les démons de l'Euphrate, déliés, se tiennent prêts.*

IX, 13-19. Au son de la sixième trompette ordre est donné de délier les quatre anges ou démons — car tels sont ces anges — qui sont liés sur le fleuve Euphrate, pour que, à l'heure voulue de Dieu, ils engagent le grand combat. Ils seront deux cent millions de cavaliers! Saint Jean fait une description toute symbolique de cette armée, qui sera équipée de la façon la plus moderne (XVI, 12-16).

20-21. Mais hélas! ceux qui échappèrent au carnage ne firent pas pénitence et ne cessèrent pas d'adorer les démons et les idoles, ni de commettre des meurtres, des impudicités et des vols.

b) *Les décrets de la justice divine.*

X, 1. Alors saint Jean vit descendre un ange (serait-ce saint Michel? Cf. *Dan.*, XII, 1) revêtu d'une nuée; il était auréolé d'un arc-en-ciel (car son message devait être de bon augure pour les fidèles).

2. Il portait un petit livre ouvert, *libellum*. Cornelius a Lapide et bien d'autres pensent que ce livre était le même que le grand dont l'Agneau avait brisé les sceaux. Mais il n'est pas naturel que ce qui était grand, *librum* (V, 1), devienne petit, *libellum*.

Nous croyons plutôt que ce rouleau contenait la sentence de la justice divine, le *décret de condamnation renfermant* les considérants mentionnés aux versets vingt et vingt et un du chapitre précédent. Ce décret est le même que celui du chapitre quatorze (v. 6-11).

L'ange posait le pied droit sur la mer et le pied gauche sur la terre (*Dan.*, XII, 5), pour signifier que peuples (foules instables comme la mer) et pouvoirs civils (quelque durables qu'ils soient, à la façon de la terre) ne pourront échapper à la justice de Dieu.

3-4. Et il cria d'une voix forte, pareille au rugissement du lion, et sept tonnerres lui firent écho. En entendant cette parole (qui révélait beaucoup de choses que saint Jean comprenait fort bien), le Voyant s'apprêtait à écrire, mais une voix du ciel l'en dissuada.

5-7. « Alors l'ange . . . jura par Celui qui vit aux siècles des siècles . . . qu'il n'y aurait plus de temps » (le mot est au pluriel dans le texte grec), plus de retard dans l'accomplissement des décrets divins ⁶, « mais qu'aux jours où le septième ange ferait entendre sa voix en sonnant de la trompette, le mystère de Dieu serait consommé, comme il l'a annoncé à ses serviteurs, les prophètes. » Quel est ce mystère? Pour le connaître il faut consulter les prophètes. Nous croyons qu'il s'agit ici de la défaite de l'antéchrist et de la restauration du royaume d'Israël (*Dan.*, VII, 26-27, et XII, 1). Moïse et saint Paul nous parlent de cet événement comme d'un « mystère » (*Deut.* XXIX, 28, et *Rom.*, XI, 25). Crampon observe à propos de ce texte du Deutéronome que si le projet divin nous est révélé par la Loi, la manière dont il sera exécuté est le secret du Seigneur. C'est à mots couverts que, dans le Nouveau Testament, ce triomphe de l'Eglise nous est annoncé; car il ne convient pas que les Juifs, qui subissent actuellement la peine de leur déicide, en profitent et s'en réjouissent d'avance. D'où l'ordre donné à Jean de ne rien écrire de ce que les sept tonnerres avaient révélé (v. 4). Mais viendra un temps où l'on étudiera mieux les prophéties et ce secret n'en sera plus un (*Dan.*, XII, 4). Ce sera l'âge parfait dont parle saint Paul ⁷. La plénitude de l'âge consiste, d'après l'Apôtre, dans « l'unité de la foi » (*Eph.*, IV, 13), de la foi, et non de la vision béatifique.

8-10. Puis l'ange dit à Jean d'avalier ce petit livre (qui contenait le décret de la justice divine), et l'ayant englouti, il le trouva doux comme du miel au palais, mais amer dans le ventre, ainsi que l'ange le lui avait prédit. Cet ordre signifie l'irrévocabilité du décret divin. A ceux qui savent goûter les choses divines, il est agréable et doux; mais il est très amer à ceux que Dieu éloigne et répudie.

11. Enfin l'ange lui dit: « Il faut encore que tu prophétises sur beaucoup de peuples, de nations, de langues et de rois. » Ce commande-

⁶ Voir Crampon, *La sainte Bible. Apocalypse.*

⁷ Comparez au secret de Notre-Dame de La Salette: « Je combattrai avec elles [les âmes humbles] jusqu'à ce qu'elles arrivent à la plénitude de l'âge. » *Op. cit.*

ment signifie que la fin du monde n'est pas encore arrivée, que le décret réserve de très heureux effets à la diffusion de l'évangile sur la terre.

Déjà depuis longtemps l'antéchrist rôde dans l'univers, quoique l'Apocalypse ne l'ait point indiqué d'une façon ouverte, à moins qu'il n'ait été nommé au chapitre neuf (v. 11) ; il ne lui reste plus maintenant que trois ans et demi à vivre, ainsi que nous allons le voir.

*c) Les dernières années de l'antéchrist. Exploits
d'Enoch et d'Elie.*

XI, 1-2. Ce fut un moment solennel que celui où l'on donna une toise d'or à Jean avec ordre de mesurer le temple de Dieu, ainsi que l'autel et ceux qui y adoraient, à l'exclusion du parvis. « Le parvis extérieur du temple . . . , ne le mesure pas, car il a été abandonné aux Nations, et elles fouleront aux pieds la ville sainte pendant quarante-deux mois. » *Datum est gentibus*, il est déjà donné; l'antéchrist était donc en ce monde à cette heure-là. Saint Jean le nomme en ce chapitre au verset sept; mais il en parlera davantage au chapitre treize. Ici il semble bien qu'il se soucie de faire ressortir le rôle important de la divine Providence et celui de l'Eglise, avant de montrer l'abominable rôle du mal.

A partir du jour où le parvis du temple a été livré effectivement à l'antéchrist, jusqu'à la défaite de celui-ci, il faut compter trois ans et demi soit quarante-deux mois⁸. Les jours de l'imposteur sont comptés et cette brièveté de vie est déjà un commencement d'exécution du décret divin (X, 6-7).

Quel est le temple dont il est question au verset premier? On pense parfois que c'est l'Eglise catholique elle-même qui a été mesurée, pour signifier que Dieu ne l'abandonnera pas dans ces pénibles conjonctures. Mais il est probable qu'il s'agit d'un temple matériel, dans lequel l'antéchrist voudra pénétrer pour s'y faire adorer à l'égal de Dieu (II *Thess.*, II, 4). Mais où? A Saint-Pierre de Rome? A Jérusalem? Nous n'avons rien vu à ce sujet dans les Livres sacrés⁹.

⁸ Voir *Notes préliminaires*, § 5.

⁹ Comparez au secret de Notre-Dame de La Salette: « Rome perdra la foi et deviendra le siège de l'antéchrist. » *Op. cit.* Cf. *Apoc.*, XII, 14, et notre interprétation.

3-12. Dans sa bonté Dieu réconforte l'Eglise et lui donne deux témoins, inébranlables comme deux colonnes. Puissants en œuvres et en paroles, ils feront de véritables miracles, qui confondront les prodiges des impies. Ils prophétiseront, ils prêcheront pendant mille deux cent soixante jours. Ce sont les deux oliviers et les deux chandeliers dont a parlé le prophète Zacharie (IV, 11, 14) ; ils seront une force (l'huile des oliviers fortifie) et une lumière (les chandeliers portent la lumière) pour les bons. Selon l'opinion commune des saints Pères, ces témoins sont Enoch et Elie (*Malach.*, IV, 5-6, et *Eccles.*, XLVIII, 10).

Ici saint Jean s'attarde à décrire avec complaisance leur rôle prépondérant comme adversaires de l'antéchrist et de son faux prophète. Il admire avec joie la victoire éclatante qu'ils remporteront quand, mis à mort, ils ressusciteront trois jours et demi après. Une voix céleste les appelle au ciel et ils y montent en présence de leurs ennemis consternés ¹⁰.

13. Leur victoire sera le point de départ de nombreuses conversions. « A cette même heure [au moment de leur ascension au ciel], il se fit un grand tremblement de terre; la dixième partie de la ville s'écroula, et sept mille hommes périrent . . . ; les autres, saisis d'effroi, rendirent gloire au Dieu du ciel », se convertirent et rentrèrent dans le giron de l'Eglise.

§ 5. La septième trompette: le troisième vœ.

Défaite de l'antéchrist.

XI, 14. « Le second « malheur » est passé; voici que le troisième « malheur » vient bientôt. »

15. « Et le septième ange sonna de la trompette, et l'on entendit dans le ciel des voix fortes qui disaient: *Factum est regnum hujus mundi*, l'empire du monde a passé à notre Seigneur et à son Christ, et il régnera aux siècles des siècles. »

¹⁰ Comparer au secret de Notre-Dame de La Salette: « J'appelle les vrais imitateurs du Christ . . . mes enfants, . . . les apôtres des derniers temps . . . Combattez, enfants de lumière, vous petit nombre qui y voyez; car voici le temps des temps, la fin des fins. L'Eglise sera éclipsée, le monde sera dans la consternation. Mais voilà Enoch et Elie remplis de l'Esprit de Dieu; ils prêcheront avec la force de Dieu et les hommes de bonne volonté croiront en Dieu . . . Enoch et Elie seront mis à mort; Rome payenne disparaîtra, . . . le soleil s'obscurcit; la foi seule vivra. » *Op. cit.*

Par ce seul mot: *Factum est*, le même qu'au chapitre seize (v. 17), les habitants du ciel proclament la foudroyante défaite de l'antéchrist ¹¹.

Mais saint Jean donnera des détails plus précis dans la prochaine partie de sa révélation.

III. — L'EGLISE APRÈS L'ANTÉCHRIST.

L'ÈRE DU TRIOMPHE.

§ 1. *L'empire du monde passe à Jésus-Christ.*

L'antéchrist ayant été terrassé, « l'empire du monde a passé à notre Seigneur et à son Christ [le pape?], et il régnera aux siècles des siècles » (v. 15).

L'empire dont il est ici question n'est pas celui de la gloire céleste, mais — sauf avis meilleur, — c'est le règne pacifique et universel de l'Eglise qui s'inaugure; et voici que s'accomplit cette prophétie de David: « Il dominera d'une mer à l'autre, du fleuve aux extrémités de la terre. Devant lui se prosterneront les habitants du désert et ses ennemis mordront la poussière » (Ps. LXXI, 8-9). Le roi-prophète annonce tout à la fois et la défaite du plus grand ennemi du Christ et le triomphe de ce dernier (cf. aussi Ps. XL, 7-11). Daniel n'est pas moins explicite: « Et le jugement se tiendra, et on lui ôtera [à l'antéchrist, la onzième corne] sa domination pour la détruire et l'anéantir pour toujours. Et le règne, la domination et la grandeur des royaumes qui sont sous tous les cieux seront donnés au peuple des saints du Très-Haut » (Dan., VII, 26-27; cf. XII, 1).

Mais, nous objectera-t-on, il est dit qu'« il régnera aux siècles des siècles »; il s'agit donc du règne du Christ au ciel. Nous répondons: la conclusion ne sort pas rigoureusement des prémisses; car à la naissance de Jésus-Christ, il a été dit aussi: *et regni ejus non erit finis* (Luc., I, 32-33), et pourtant il ne s'agissait pas de son règne au ciel, mais de celui dans la maison de Jacob: *regnabit in domo Jacob*.

¹¹ Comparer au secret de Notre-Dame de La Salette: « Voici le temps; l'abîme s'ouvre. Voici le roi des ténèbres. Voici la bête, avec ses sujets, se disant le « Sauveur » du monde. Il s'élèvera avec orgueil dans les airs pour aller jusqu'au ciel, il sera étouffé par le souffle de saint Michel, archange. Il tombera et la terre, qui depuis trois jours sera en de continuelles évolutions, ouvrira son sein plein de feu; il sera plongé pour jamais avec tous les siens dans les gouffres éternels de l'enfer. » *Op. cit.*

§ 2. *Jubilation au ciel.*

XI, 16-18. Lorsque fut enfin remportée la victoire tant désirée, « les vingt-quatre vieillards se prosternèrent la face contre terre et adorèrent Dieu, en disant: « Nous vous rendons grâces, Seigneur Dieu tout-puissant, . . . de ce que vous vous êtes revêtu de votre grande puissance et que vous régnez. Les nations se sont irritées, et votre colère est venue, ainsi que le moment de juger les morts, de donner la récompense à vos serviteurs, aux prophètes, et aux saints, et à ceux qui craignent votre nom, petits et grands, et de perdre ceux qui perdent la terre. »

Beaucoup voient dans ce cantique l'annonce du jugement général; peut-être en est-il ainsi, mais la chose ne nous paraît pas évidente.

Les vingt-quatre vieillards qui avaient glorifié Dieu pour la création (IV, 11), puis pour la rédemption (V, 9), le glorifient maintenant, à notre avis, pour l'établissement de son empire incontesté sur la terre: « Factum est regnum *hujus mundi* » (v. 15); ils le remercient d'avoir restauré le royaume d'Israël, ainsi qu'il l'avait promis à ses prophètes; ils le louent d'avoir balayé ces « nations qui se sont irritées » contre lui; ils l'exaltent pour avoir jugé, c'est-à-dire châtié¹², ces « morts », ces méchants, dont il a été question dans la lettre à l'église de Sardes (III, 1), et pour les avoir « perdus », damnés, eux qui avaient voulu « perdre la terre »; ils louent et glorifient Dieu d'avoir sauvé et affranchi la terre, la rendant une digne « récompense » de ceux, petits et grands, qui craignent son divin nom.

Le triomphe du Christ et de l'Eglise est, en vérité, une magnifique récompense pour les « prophètes » et pour les « saints », qui voient ainsi s'accomplir les événements qu'ils avaient prédits et pour lesquels ils avaient tant collaboré et souffert: leur gloire au ciel s'en est accrue (I *Petr.*, IV, 13).

Ces « prophètes » et ces « saints » pourraient être aussi les fidèles de la terre et particulièrement les ministres de l'Eglise (*Eph.*, IV, 11-12),

¹² Il n'est pas évident que le mot « juger » se rapporte ici au jugement général. Dans la sainte Ecriture le terme jugement et ses dérivés ont plusieurs acceptions. Même accouplés à des mots impliquant feu et tremblement de terre, ils n'indiquent pas nécessairement le jugement général. Ainsi dans le texte suivant: « Voici que le Seigneur Jéhovah venait châtier par le feu: *vocabat judicium ad ignem* » (*Am.*, VII, 4), il n'est nullement question du feu éternel, dit Filion (*Amos, loc. cit.*), mais de certains châtiements, d'une certaine sécheresse peut-être, dont Dieu menaçait la maison de Jacob.

qui bénéficieront, comme d'une récompense, d'un si magnifique triomphe du Christ: « Le moissonneur reçoit son salaire et recueille du fruit pour la vie éternelle, afin que le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble. »

§ 3. *Apothéose.*

XI, 19. Et Jean termine la seconde partie de sa révélation par cette magnifique apothéose, qui ouvre une ère nouvelle: « Et le sanctuaire de Dieu dans le ciel [qui est l'Eglise] fut ouvert, et l'arche de son alliance apparut dans son sanctuaire. Et il y eut des éclairs, des bruits, des tonnerres, un tremblement de terre et une grosse grêle » [toutes choses qui démontrent qu'il s'agit encore de ce monde].

« L'apparition de l'arche d'alliance, dit Allo, montre que les derniers temps, ceux du règne de Dieu et de son Messie, ceux de l'effusion des biens spirituels et de la récompense, sont commencés. . . Tous les biens symbolisés par la contemplation de l'arche sont montrés aux élus au moment où les ennemis de Dieu sont écrasés par la foudre et la grêle, et où le « tremblement de terre » signifie la transformation du monde présent par toutes les révolutions qui le mèneront à un état d'équilibre mieux assis ¹³. »

(à suivre)

Père FORTUNÉ, o. m. cap.

¹³ Allo, *Saint Jean, Apoc.*, p. 153. — Comparer au secret de Notre-Dame de La Salette: « Alors l'eau et le feu purifieront la terre et consumeront les œuvres de l'orgueil des hommes et tout sera renouvelé. Dieu sera servi et glorifié. » *Op. cit.* Ici il n'est pas dit d'une façon claire qu'il y aura *sur la terre* une période de triomphe pour l'Eglise, mais cela n'est pas nié non plus; et un peu plus haut il est écrit: « la foi seule vivra », ce qui ne peut s'entendre de la vision béatifique.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

JEAN CALÈS, S. J. — *Le Livre des Psaumes traduit et commenté*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1936. In-8, VIII-700 et 687 pages.

Encore un ouvrage sur les psaumes! . . . A la vérité, les études semblables pullulent. Le P. C., déjà connu par ses études techniques de l'Ancien Testament, publiées dans les *Recherches de Science Religieuse*, le sait mieux que tout autre. Cependant, on ne saurait se plaindre de la profusion des traités où se trouve condensé en quelques volumes ce qui peut contribuer à faire comprendre avec précision le sens littéral de chaque psaume, en faire goûter la beauté, en rendre accessibles les trésors spirituels. *Le Livre des Psaumes traduit et commenté* est de ces derniers. Son plan assez nouveau le distingue de toutes les publications similaires et l'empêche de faire double emploi avec aucune d'elles.

L'auteur s'adresse à des lecteurs de plusieurs catégories. Laïques instruits intéressés aux choses bibliques, prêtres et séminaristes, religieux et religieuses qui récitent le bréviaire, tous ont été l'objet d'une attention spéciale dans la rédaction du travail. N'ont pas été oubliés les lecteurs pressés — et ils sont nombreux — ou moins curieux, qui ne voudraient lire que certaines parties et aimeraient qu'elles puissent à peu près se suffire à elles-mêmes.

Chaque psaume est étudié comme un organisme complet, digne de retenir un instant l'attention du lecteur. Les éléments divers qui peuvent aider à en saisir tout le sens font l'objet de paragraphes distincts: traduction française, traduction latine, notes textuelles, exégèse, forme littéraire et poétique, doctrine, usage liturgique, date et auteur. La persévérance avec laquelle le P. C. revient sur ces divers points de vue à chaque psaume nous est un garant de l'importance soutenue qu'il leur reconnaît et du soin constant apporté à la rédaction.

Exacte et claire, la traduction française indique tout à la fois les strophes (ou stances), les vers et les stiques. Cependant que les parties d'un même psaume portent des sous-titres, qui en marquent le contenu.

Sans fournir la traduction nouvelle désirée ardemment par un grand nombre de ceux qui récitent le bréviaire, la version latine rendra possible et même facile à ces âmes pieuses une attention soutenue au sens des paroles qu'elles récitent. Ce texte, en effet, ne se sépare de la Vulgate que là où des modifications ont été jugées nécessaires à la bonne intelligence des psaumes.

Les notes d'exégèse se présentent sous la forme d'un exposé suivi, facile et agréable à lire.

Dans sa marche générale, *le Livre des Psaumes* s'ouvre par un exposé des problèmes anciens et nouveaux du psautier, et se termine par quelques tables des psaumes

et une table analytique sur les points les plus importants, les plus utiles ou les plus caractéristiques. Cet index fournit une véritable concordance de la doctrine des psaumes.

Qu'on ne se laisse pas effrayer par l'étendue de l'ouvrage. C'est un effet du soin de l'auteur à prévenir les besoins variés des diverses classes de lecteurs, auxquels il veut être utile.

Maître sûr et solide, érudit sans ostentation, complet, mais sans surcharge, plein de son sujet, prêt à nous donner tous les renseignements et ceux-là seuls que nous désirons, tel se présente à nous *le Livre des Psaumes*. Nous ne doutons pas que tous sauront gré au P. C. d'avoir conduit à terme une œuvre d'une telle ampleur, malgré l'état parfois pénible d'une santé précaire.

G. C.

* * *

RICARDUS ARCONADA, S. J. — *Ecclesiæ Psalmi Pœnitentiales*. Romæ, E Pontificio Instituto Biblico, 1936. In-8, 143 paginae.

En maints endroits, les psaumes sont inintelligibles. Une réforme du psautier s'impose, et tout le monde en convient. Mais les auteurs ne s'entendent pas sur les moyens d'opérer cette transformation. Jusqu'ici, on semblait résigné à l'abandon du texte reçu pour lui substituer une nouvelle traduction, plus fidèle à l'hébreu. Le P. A. propose une autre solution au problème. Par une étude de critique textuelle, il établit, d'une part, l'opportunité de conserver la langue de la Vulgate presque intégralement; il montre, d'autre part, la possibilité de corriger les erreurs manifestes et, dans les passages obscurs, d'exprimer plus clairement le sens de l'auteur inspiré sans une grande modification du texte de saint Jérôme.

Cette thèse est illustrée par l'exemple des psaumes pénitentiels, mais elle vaut pour tout le psautier. Un paragraphe spécial présente le texte corrigé de ces psaumes, avec une glose explicative de quelques expressions difficiles à comprendre.

Tout le travail est rédigé selon les lois de la technique scientifique. Nous le signalons spécialement à l'attention des professeurs et des étudiants des universités, en quête de sujets pour les exercices pratiques exigés par la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*.

G. C.

* * *

Chanoine O. SCHÖELLIG. — *Les Sacrements. Précis de Morale, de Droit canonique et de Pastorale, à l'usage des Prêtres et des Elèves des grands Séminaires*. Traduit de l'allemand par l'abbé René Guillaume. Tournai, Paris, Editions Casterman; Mulhouse, Editions Salvator, 1938. In-8, 358 pages.

Le livre d'un maître: telle est l'appréciation unanime que les théologiens décernent à ce manuel pratique. L'A. y élabore la synthèse des principes de morale, de droit canonique et de pastorale, qui régissent l'administration des sacrements. Presque deux cents pages de cet ouvrage sont consacrées à l'étude du sacrement de pénitence. Les paragraphes qui traitent du confesseur en qualité de juge, de médecin et de docteur sont très suggestifs. Les conclusions les plus récentes de la psychologie expérimentale sont mises à contribution pour la thérapeutique des âmes des différentes catégories de pénitents. La doctrine est traditionnelle et modérée. Ici et là on y trouve tout au plus quatre ou cinq imprécisions d'ordre secondaire. La méthode d'exposition ne juxtapose pas les principes moraux, canoniques et pastoraux, mais elle les coordonne d'une façon vivante et lumineuse. Les décisions positives sont justifiées par des références précises. Enfin le tout

est exprimé dans une langue sobre, claire et nuancée. L'ouvrage se termine par une table analytique très détaillée. Souhaitons la plus large diffusion à ce livre qui aidera tous les pasteurs d'âmes et même les professeurs de sciences sacrées. A.-M. C.

* * *

FRANCISCUS ROBERTI. — *De Delictis et Pœnis*. Vol. I. Pars II. *De pœnis in genere. De censuris in genere et in specie*. Romæ, Apud Custodiam Librariam Pontificii Instituti utriusque Iuris, 1938. In-8, paginæ 245-512.

Voici la suite d'un commentaire sur les délits et les peines, à savoir *de Pœnis*. Tous reconnaissent l'autorité de l'auteur et son érudition sérieuse. Le présent volume en est une preuve nouvelle. Rempli de notes et de références, de détails historiques et d'applications pratiques, l'ouvrage donne une connaissance complète des institutions juridiques qu'il décrit. Il est utile surtout aux professeurs et aux élèves des facultés de droit canonique; ne suivant pas l'ordre des canons, on ne saurait s'en servir comme manuel. Il demeure un livre de consultation de première valeur, indispensable à ceux qui veulent faire une étude approfondie du traité des délits et des peines. J.-R. L.

* * *

P. Dr. Christophorus BERUTTI, O. P. — *Institutiones Iuris Canonici*. Volumen VI. *De Delictis et Pœnis*. Taurini-Romæ, Ex Off. Libraria Marietti, 1938. In-8, XV-258 paginæ.

L'A. avertit dans sa préface qu'il destine ce livre aux étudiants en théologie; cela justifie la méthode suivie dans son commentaire. En effet, la doctrine canonique est présentée sous forme synthétique et les discussions sont abrégées. D'autre part, C. B. fait des applications pratiques et complète les explications de la théologie morale sur les délits et les peines. Nous aimerions une disposition typographique plus dégagée et moins uniforme pour faciliter la lecture et la mémoire. Il y a de bonnes tables qui permettent une consultation rapide soit des canons ou de la matière. J.-R. L.

* * *

JOS. AERTNYS, C. SS. R. — *Compendium Liturgiæ Sacræ juxta Ritum Romanum in Missæ celebratione et Officii recitatione*. Editio decima, recentissimis S. R. C. Decretis accommodata ab A. Dankelman, C. SS. R. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1936. In-8, VII-196 paginæ.

Le *Compendium Liturgiæ Sacræ juxta Ritum Romanum* du P. Aertnys, dont toutes les impressions ont obtenu la faveur du public, atteint sa dixième édition. Un frère en religion, le R. P. Dankelman, s'est occupé de rendre en tout conforme au Code de Droit canonique et aux récents décrets de la Sacrée Congrégation des Rites cette œuvre composée avant le Code. Adaptation qu'il a opérée avec succès, notamment en ce qui concerne la doctrine des messes votives et des messes des défunts, ainsi que l'occurrence et la concurrence des fêtes.

D'un style clair et concis, le *Compendium* contient trois parties: l'exposé des cérémonies de la messe basse, l'explication des rubriques générales du missel et de celles de l'office divin. Une langue simple, soucieuse avant tout de l'exactitude, la sobriété en parfaite harmonie avec une vérité limpide rendent facile l'abord de ce livre. Deux index permettent de trouver sans retard les renseignements désirés.

Les clercs, les élèves des grands séminaires surtout, goûteront ce maître sobre et juste. Aux derniers il servira de manuel de liturgie, pour tous ce sera l'ami fidèle qui les aidera à conserver à l'égard de la messe et du bréviaire le respect dû aux choses saintes.

G. C.

* * *

I. ETIENNE GILSON. — *The Unity of Philosophical Experience*. New York, Charles Scribner's Sons, 1937. In-8, XII-331 pages.

II. ETIENNE GILSON. — *The Philosophy of St. Bonaventure*. New York, Sheed & Ward, 1938. In-8, XIII-551 pages.

Here are two important volumes by one of the acknowledged leaders in mediaeval scholarship. Many readers of this *Revue* are already acquainted if not familiar with the French original of the second work above which was translated by Dom Iltyd Trethowan and F. J. Sheed. The English rendering is competent and felicitous and the typography and format are excellent. In these days when interest in Scholasticism steadily increases it is not only desirable that we should have the great writings of the mediaeval masters in versions of our vernacular, but the interpretations of those masters by modern commentators and scholars in French, German and Italian must also be given the wider circulation that English translation entails if the new Scholasticism is to flourish as a world-wide movement. Accordingly it is an auspicious occasion when English readers are presented with this splendid study of the thought of the Seraphic Doctor. Not only is it necessary for an adequate awareness of the mediaeval synthesis to be cognizant of the Platonic-Augustinian-Franciscan tradition as well as the perhaps better known Aristotelian-Thomistic-Intellectualistic current of golden speculation, but the « mysticism of love which crowns the philosophic structure of the Middle Ages » (p. x) is more than a parallel stream of thought. Students who are familiar with the natural status of the active intellect in Thomistic thought will be most impressed by the doctrine of illumination in St. Bonaventure. Professor Gilson used the famous Quaracchi edition of St. Bonaventure's writings, but disagrees frequently with the interpretations of those Franciscans. The notes of the French edition have been abridged somewhat in this translation. There is an index.

The first of the two volumes listed above contains the William James lectures delivered at Harvard during the academic year 1936-1937. In it we find represented the philosophical rather than the purely historical side of Professor Gilson's scholarship. Outstanding perhaps, is his doctrine of cycles. « The recurrence of certain philosophical attitudes is an historical fact » (p. 106) . . . « Owing to Hume's philosophic insight, the Cartesian cycle had thus been brought to a close; and it really was a cycle, because its end was its very beginning — scepticism. Montaigne's scepticism at the beginning; Hume's scepticism at the end » (p. 219) . . . « The initial condemnation of metaphysics in the name of science . . . invariably culminates in the capitulation of science itself to some irrational element. This is a necessary law inferable from philosophical experience » (p. 264) . . . « Every sceptical crisis was regularly attended by the revival of philosophic speculation » (p. 305).

Besides his eminent place among historians of mediaeval thought and among interpreters of Descartes, Professor Gilson here establishes himself as one of the clearest analysts of the modern mind. The probable reason for this is that most historians of modern philosophy are so ignorant of its mediaeval backgrounds that they are devoid of both focus and perspective. Gilson's thesis that there is a constant recurrence of definite and similar attitudes in philosophy and that these are due to abstract, imper-

sonal and naked philosophical necessity (pp. 302, 304) is amply demonstrated in this survey of modern thinkers, and the author justifies his statement that « a law of the human mind that rests on an experience of twenty-five centuries is at least as safely guaranteed as any empirically established law » (p. 307).

« When men begin to despair of philosophy . . . the only means they still have to escape scepticism are moralism or mysticism or some combination of both » (p. 101) . . . « Such is the moralism of the humanists, one of the classical remedies for philosophic scepticism, which in its turn is the outcome of all errors concerning the nature of philosophy itself » (p. 106) . . . « When, after cutting loose from metaphysics, ethics begins to dictate its own metaphysics, moralism appears upon the scene. The Kantian principle of the primacy of practical reason is a clear case of moralism, one of the classical escapes from scepticism for those who despair of philosophy » (p. 234) . . . « Another solution consisted in resorting to mysticism; not to rule out philosophy, but to transcend it » (p. 107) . . . « Metaphysical adventures are doomed to fail when their authors substitute the fundamental concepts of any particular science for those of metaphysics » (p. 309). In accordance with this last statement, Gilson considers successively logicism (Abailard), theologism (Bonaventure), psychologicism (Ockham), mathematicism (Descartes), physicism (Kant) and sociologism (Comte). A bibliography and an index enhance the utility of this excellent work.

D. C. O'G.

* * *

I. GEORGE P. ADAMS et al. (editors). — *The Problem of Time*. Berkeley, University of California Press, 1935. Publications in Philosophy, vol. 18, 225 pages.

II. LOUISE R. HEATH. — *The Concept of Time*. Chicago, University of Chicago Press, 1936. In-12, 236 pages.

III. MILLIKAN, MERRIAM, SHAPLEY and BREASTED. — *Time and its Mysteries*. Series one. New York, New York University Press, 1936. In-8, 102 pages.

Here are three volumes from University presses on the abstruse, elusive and recalcitrant topic of *time*. The first two volumes are purely philosophic. The third contains four lectures given on the « James Arthur Foundation » by four eminent scientists who treat the concept from the specialist's point of view in physics, geology, astronomy and archaeology, respectively. This handsome volume is a fascinating and relatively simple account of the measurement of time — of watches, clocks and physical units (Millikan), of the record of the rock strata and their fossil-content (Merriam), of galactic history (Shapley) and of the calendar (Breasted). All four savants are graphic and popular in their style and the forthcoming lecturers in the same series are here provided with a standard which it will be difficult to improve upon.

The monograph by Miss Heath is chiefly an historical account, three of the six chapters being devoted to a survey of thoughts on time from Aristotle and earlier Greek thinkers up to the present. This excellent outline of the growth of the idea of time occupies more than two-thirds of the study. Aristotle, St. Augustine and the Scholastics are given more attention than the standard text-books in the history of philosophy and the philosophy of nature are wont to grant. She makes clear the distinction between pure experienced duration and measurable time and stresses the difference between physical and other kinds of time as well as the basic duality of time as continuous and as atomic, discrete or epochal. The influence of Whitehead is discernible and admitted by the author.

The first of the three volumes on time listed above is a co-operative study or series of lectures by eight members of the Department of Philosophy in the University of California. It is replete with technical erudition and, of course, considering the nature of the subject, a delight to the metaphysician and by the same token a headache to the tired-business-man in search of literary diversion. Here again one is pleased to find Aristotle cited more frequently than any other thinker. Much of the speculation, however, is impossible to reconcile with the teaching of the Stagirite. That time is an accident and not a substance (despite some of our scientist-philosophers who seem to regard it as some sort of substratum or primitive matrix or medium with matter as a derivative) would seem to be the view of three of the contributors (pp. 90, 132-134, 204, 206). To a Scholastic-minded thinker the first questions asked about time are whether it is real or ideal and whether it is substantial or accidental. Accordingly, when reading such a volume as this, one has to keep in mind that its authors belong to the empiricist-sensist-phenomenist-positivist tradition, for the most part, and that the rather recent phase of that movement which we may designate pragmatism, contextualism and operationalism has an increasing number of votaries (pp. 3, 5, 17, 56, 108).

We cannot here enter into the minutiae of the eight discourses, — events and instants ; succession and simultaneity ; immediacy and duration ; direction, dimension, order, series, persistence, recurrence, supersession, reversibility, synchronism, isochronism, etc. Few aspects or factors of time or things temporal have been neglected here, — interval, flux, pulse, span, stretch, segment, block, spread, fading and overlapping. « McTaggart's series » receive attention in these lectures (and in the volume by Heath) as does the « specious present ».

The lectures are as follows: *The Order of Time*, by Stephen Pepper; *The Schema of Time*, by V. F. Lenzen; *Time in Operational Analysis*, by Edward W. Strong; *Time as Datum and as Construction*, by W. R. Dennes; *The Nonspecious Present*, by J. Loewenberg; *McTaggart's Analysis of Time*, by Paul Marhenke; *Succession and Duration*, by D. S. Mackay; and *Temporal Form and Existence*, by George P. Adams.
D. C. O'G.

* * *

ALBERTO CANALETTI GAUDENTI. — *La Statistica ad Uso della Chiesa*. Roma, Libreria Ulpiano Editrice, 1938. In-8, 111 pagine.

L'A. montre l'importance de la statistique pour l'Eglise. Nul doute que scientifiquement organisé un bureau statistique rendrait de précieux services, soit pour constater les progrès, soit pour découvrir les causes de succès ou d'insuccès. A cette fin M. G. propose un plan très détaillé où peuvent figurer toutes les activités de l'Eglise. Le bureau central renseignerait aussi plus efficacement l'univers catholique et aiderait pour autant à l'apologétique et à l'expansion de la foi.

Dans cette seconde édition l'A. a tenu compte des critiques antérieures; il complète ainsi l'élaboration de ce projet.
J.-R. L.

Recension des revues

Angelicum.

Avril 1938. — S. ZARB: *Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tomaso d'Aquino*, p. 169-200. — J.-B. BERCHEM: *Le rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase*, p. 201-232. — P. A. WALZ: *L'impronta tomistica nella Teologia recente secondo le ultime direttive dei Sommi Pontefici*, p. 233-244. — I.-M. VOSTÉ: *In memoriam Rev. di Adm. P. M. I. Lagrange*, p. 245-269. — A. HOFFMANN: *De sacrificio missæ juxta S. Thomam*, p. 262-285. — Ch. H. SCHEEBEN: *Zur Geschichte der Verehrung des hl. Thomas von Aquino*, p. 286-294.

Juillet 1938. — A. MALTHA: *De causalitate intentionali sacramentorum animadversiones quædam*, p. 337-366. — E. SUAREZ: *De actionibus quæ ex delicto oriuntur*, p. 367-381. — S. ZARB: *Chronologia enarrationum S. Augustini in psalmos*, p. 382-408. — H.-D. SIMONIN: *Note sur l'argument de Tradition et la Théologie*, p. 409-418. — I. DOCKX: *Note sur la procession de terme dans la volonté*, p. 419-428. — A. BLAT: *De ordinaria jurisdictione sacramentali rectoris seminarii (can. 1368)*, p. 429-439. — A. LEDUC: *Orient et Saint-Siège*, p. 440-443.

Antonianum.

Juillet 1938. — P. Theophilus ANTOLIN, O. F. M.: *El Santuario de la Aparición del Señor y del Primado de S. Pedro en el lago de Tiberiades (cum 4 Tabulis photographis) (continuatio et finis)*, p. 245-292. — P. Cælestinus MARTINI, O. F. M.: *Quattuor Fragmenta Pelagio restituenda*, p. 293-334. — P. Franciscus-M. HENQUINET, O. F. M.: *De centum et septem quæstionibus halesianis codicis Tudertin. 121*, p. 335-366. — P. Pacificus CAPOBIANCO, O. F. M.: *De sensu et extensione vocis « filiorum » deque horum designatione in institutionibus fideicommissariis juris communis (continuatio et finis)*, p. 367-407.

Apollinaris.

Num. 1 1938. — AD ACTA AP. SEDIS ANNOTATIONES. — S. C. CONCILII: *Dioecesis V., Juris funerandi* (I. Bruno), p. 7-9. — S. C. PRO ECCLESIA ORIENTALI: *Monitum de normis servandis quoad clericos ritus orientalis extra fines proprii patriarchatus peregrinantes* (I. Jaros), p. 9-13. — MOTU PROPRIO: *De pensionibus ordinandis* (P. Ciprotti), p. 14-35. — STUDIA. — B. KURTSCHIED: *De effectibus juridicis sponsalium secundum jus vigens ecclesiasticum et civile*, p. 36-70. — A. HANSEN: *De sanctione nullitatis in processu canonico*, p. 71-109. — B. KURTSCHIED: *Bartoli de Saxoferrato vita opera momentum influxus*, p. 110-117. — CONSULTATIONES. — A. PUGLIESE: *De clerico religioso militiam capessenti*, p. 118-121. — *An orientales schismatici legibus matrimonialibus Ecclesiæ latinæ teneantur*, p. 121-125. — P. CIPROTTI: *De prolis legitimatione per matrimonii convalidationem*, p. 126-127. — P. CIPROTTI: *De alienatione bonorum ecclesiasticorum ad solvendum*

debitum, p. 127-130. — F. ROBERTI: *De effectibus partialium suspensionum*, p. 130-131. — F. ROBERTI: *An pœna suspensionis vigeat extra territorium Superioris eam infligentis*, p. 131-134.

Archivum Franciscanum Historicum.

Juillet-octobre 1938. — P. Michael BIHL, O. F. M.: *De codicibus Vitæ I S. Francisci Assisiensis auctore Fr. Thoma Celanensi. Inseritur dissertatiuncula de vero sensu Definitionis Capituli generalis an. 1266 Legendas antiquiores S. Francisci proscribentis* (finis), p. 257-281. — P. Hugolinus LIPPENS, O. F. M.: *Provinciae Franciæ O. F. M., Chartularium aliaque documenta sæc. XIII. Documenta ad conventum Rothomagensensem spectantia* (finis), p. 282-308. — P. Michael BIHL, O. F. M.: *Ordinationes a Benedicto XII pro Fratribus Minoribus promulgatæ per bullam 28 novembris 1336*, p. 309-390. — P. Lucien CEYSSENS, O. F. M.: *Les Ducs de Bourgogne et l'introduction de l'Observance à Malines (1447-1469)*, p. 391-419. — P. Benvenuto BUGHETTI, O. F. M.: *Intorno a M. Antonio de' Medici Frate Minore e Vescovo di Marsico Nuovo († 1485)* (continua), p. 420-455. — P. Willibrordus LAMPEN, O. F. M.: *Descriptio codicis Clarissarum Neerlandicarum* (Paris, Bibl. Nat., MS. Néerl. 40) (continabitur), p. 456-466.

Biblica.

Fascicule 3 1938. — A. DOLD: *Die altlateinischen Proverbientexte im Codex 25.2.36 von St. Paul in Kärnten*, p. 241-259. — R. KÖPPEL: *Die achte Grabung in Ghassûl (3. Jan. - 1. März 1938)*, p. 260-266. — G. ONGARO: *L'autenticità e integrità del comma trinitario in Mt. 28, 19*, p. 267-279. — P. JOÛON: *Trois noms de Personnages bibliques à la lumière des textes d'Ugarit (Ras Shamra)*, p. 280-285. — B. STEIN: *Der Engel des Auszugs*, p. 286-307.

Collectanea Theologica.

Fascicule 2 1938. — Józef GARBACIK: *Die Stellung Polens im Konflikt Venedigs mit Papst Paul V (1606-1607)*, p. 145-176. — Ks. Kazimierz KLÓSAK: *Remarques critiques sur la notion de la philosophie morale « adéquate » proposée par M. Jacques Maritain*, p. 177-220. — Thadée LEWICKI: *Notes sur la géographie ancienne de l'Arabie du Nord*, p. 221-227. — Bronislaus GLADYSZ: *Novum argumentum apologeticum in Matth. 28, 11-15*, p. 228-230. — Ks. Władysław KLAPKOWSKI: *De conventus O. F. M. S. Francisci in Smolany fundatione*, p. 231-233.

Divus Thomas (Plaisance).

Mai-juin 1938. — Æm. LAURENT, S. Sp.: *De natura actionis immanentis secundum S. Thomam*, p. 233-253. — P. GLORIEUX: « *Fieri est factum esse* », p. 254-278. — R. BIZZARRI, O. M. Cap.: *La polemica gnoseologica*, p. 279-292. — E. AXTERS, O. P.: *Pour l'état des manuscrits des « Questions quodlibétiques » de saint Thomas d'Aquin*, p. 293-301.

Ephemerides Theologicæ Lovanienses.

Mai 1938. — L. JANSSENS: *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, p. 233-278. — G. GEENEN, O. P.: *L'usage des « auctoritates » dans la doctrine du baptême chez saint Thomas d'Aquin*, p. 279-329. — L. CERFAUX: *Encore la question des Synoptiques*, p. 330-337. — M. T.-L. PENIDO: *A propos de la procession*

d'amour en Dieu, p. 338-344. — A. VAN HOVE: *Acta Congressus juridici internationalis, Romæ, 12-17 novembris 1934*, t. IV et V, p. 345-355.

Etudes Franciscaines.

Mars-juin 1938. — P. GODEFROY: *Le Cardinal de Lorraine et l'introduction en France des premiers Frères Mineurs Capucins*, p. 129-145. — P. HILDEBRAND: *Les Capucins au Portugal*, p. 146-171. — M. VILLAIN: *Saint François et les peintres d'Assise*, p. 172-193. — P. LEFÈVRE: *La doctrine du P. Louis d'Argentan*, p. 194-219. — L.-J. HUSSON: *Le P. Norbert de Bar-le-Duc*, p. 220-239. — P. GRATIEN: *Les Bénédictines du Calvaire, le P. Joseph du Tremblay et le vœu de Louis XIII*, p. 240-266. — P. J. BONNEFOY: *Les couvents capucins de la Haute-Loire*, p. 267-305. — P. FIDÈLE: *Antonio de Guevara, auteur ascétique*, p. 306-332. — P. L. VEUTHEY: *A propos du IX^e Congrès international de Philosophie*, p. 333-356. — P. APOLLINAIRE: *La défense de la personne*, p. 357-365.

Juillet-août 1938. — P. THÉOBALD: *Assise au temps de saint François*, p. 385-414. — M. VILLAIN: *Saint François et les peintres d'Assise*, p. 415-441. — André BLANCHARD: *Autour d'une question troublante*, p. 442-465. — P. J.-F. BONNEFOY: *Les couvents capucins de la Haute-Loire*, p. 466-491.

France Franciscaine (La).

Avril-juin 1938. — Léon SEILLER: *Un théologien scotiste: le R. P. Déodat de Basly*, p. 95-112. — J.-B. KAO: *L'homme dans le Confucianisme*, p. 113-148. — Pascal VAN CÆMERBÈKE: *De l'Acte*, p. 149-154. — DOCUMENTS DE THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE, HISTOIRE. — DOCUMENT I: *La Chronique de l'Annonciade*. (J.-Fr. Bonnefoy, O. F. M.) (Cahier 18), p. 271-286. — DOCUMENT III: *En marge du Bullaire Franciscain* (Ferd.-M. Delorme) (Cahiers 3 et 4), p. 33-65.

Gregorianum.

Fascicule II 1938. — J. MADDOZ: *El símbolo del VI Concilio de Toledo* (a. 638). *En su centenario XIII^o*, p. 161-193. — Ch. BOYER: *Providence et liberté dans un texte de saint Thomas*, p. 194-209. — J.-M. BOVER: *El pensamiento generador de la Teologia de San Pablo*, p. 210-262. — J. DE GUIBERT: *En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité?* p. 263-279. — S. GONZALEZ: *La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la Teologia trinitaria de San Gregorio de Nisa*, p. 280-301.

Harvard Theological Review (The).

July 1938. — Wilfred Lawrence KNOX: *Jewish Liturgical Exorcism*, p. 191-203. — Hans LEWY: *Aristotle and the Jewish Sage according to Clearchus of Soli*, p. 205-235. — Charles C. TORREY: *Armageddon*, p. 237-248.

Jus Pontificium.

Fascicule I 1938. — RES QUOTIDIANÆ.—*De munere Promotoris justitiæ matrimonium accusantis*. Disseruit A. Toso, p. 2-9. — HISTORIA. — *De notione jurisdictionis apud Decretistas et priores Decretalistas*. Diss. M. Van de Kerckhove, O.M.C., p. 10-14. — *De juridica Ecclesiæ conditione in regno hungarico*. Diss. S. Sipos, p. 15-23. — DOCTRINA. — *De ignorantia legis*. Diss. S. Romani, p. 24-56. — *De patrimonio parœciali*. Diss. P. Bernier, p. 57-64. — PRAXIS. — *Ex actis Curiae Romanæ*,

p. 65-66. — *Consilia et responsa: De vicario delegato et religiosis constitutionibus in territoria Missionum*, p. 67-68.

New Scholasticism (The).

July 1938. — James Hugh RYAN: *Edward A. Pace: Commerative Appreciation*, Edward A. PACE: *The Purpose of Man*, p. 209-220. — Charles R. BASCHAB: *The Nature, Source and Object of Truth*, p. 221-241. — Stephen AXTERS: *Le Maître Cistercien Nicolas de Vaux-Cerney et son Quodlibet*, p. 242-253. — R. SCANNELL: *Being and Becoming*, p. 254-283. — Elio GIANTURCO: *Discussion: The Scholastic Substructure of Vico's Thought*, p. 284-291.

Nouvelle Revue Théologique.

Mai 1938. — J. COPPENS: *L'histoire critique de l'Ancien Testament. I. Les Origines*, p. 513-550. — Emile MERSCH, S. J.: *Filii in Filio. I. Ecriture. Tradition*, p. 551-582. — J. DE WINT, S. J.: *Autorité maritale et émancipation de la femme*, p. 583-600. — G. TAYMANS, S. J.: *L'enseignement occasionnel de la religion*, p. 601-606. — *Actes du Saint-Siège*, p. 607-609.

Juin 1938. — J. COPPENS: *L'histoire critique de l'Ancien Testament. II. Les orientations nouvelles*, p. 641-680. — E. MERSCH, S. J.: *Filii in Filio. II. Théologie*, p. 681-702. — J. DONCEEL, S. J.: *Pour aider le ministère pastoral. Une psychologie des caractères*, p. 703-727. — CATHOLICUS: *Vie publique et morale chrétienne. Spiritualité sociale*, p. 728-730. — *Actes du Saint-Siège*, p. 731-733.

Juillet-août 1938. — J. COPPENS: *L'histoire critique de l'Ancien Testament. III. Les perspectives d'avenir*, p. 769-808. — E. MERSCH, S. J.: *Filii in Filio. III. Le surnaturel*, p. 809-830. — J. DONCEEL, S. J.: *Pour aider le ministère pastoral. Une psychologie des caractères (suite)*, p. 831-854. — *Actes du Saint-Siège*, p. 855-859. — J.-M. CARDOL, S. J.: *Bibliographie d'enseignement religieux. Introduction*, p. 860-862.

Recherches de Science Religieuse.

Juin 1938. — Germain MORIN: *Le prêtre arlésien Teridius, Propagateur des Règles de saint Césaire d'Arles*, p. 257-263. — Raymond PAUTREL: *Les Canons du Mashal rabbinique (II)*, p. 264-281. — Jules LEROY: *Un Texte peu remarqué sur la Fête de la Nativité de Notre-Dame*, p. 282-289. — Adhémar D'ALÈS: « *Impedimenta Mundi fecerunt eos miseros* » chez saint Césaire d'Arles, p. 290-298. — Paul JOÛON: *Notes philologiques sur quelques Versets de l'« Epître aux Philippiens » (II, 12, 13, 20; III, 1, 5, 10, 11, 15, 17-19; IV, 18, 19) (suite et fin)*, p. 299-309. — Adhémar D'ALÈS: *Les « Sermones » de saint Césaire d'Arles*, p. 315-384.

Revue Apologétique.

Mai 1938. — P. CHAILLET: *Centenaire de Moehler. L'Amour et l'Unité. Le Mystère de l'Eglise*, p. 513-540. — J. BERTHELOOT: *La philosophie de nos discordes: le Réel impénétrable*, p. 541-554. — L. ENNE: *Renan d'après lui-même*, p. 555-565. — A. LEMAN: *Pour l'histoire du Concile de Trente*, p. 566-568. — H. MICHAUD: *Objections protestantes contre le Purgatoire*, p. 569-575. — G. BARDY: *L'œuvre du R. P. Lagrange*, p. 576-591. — J. RIVIÈRE: *Le dogme de la Rédemption dans l'orthodoxie russe*, p. 592-596. — Dr R. BIOT: *Chronique de convergences médico-psychologiques*, p. 597-607. — P. CATRICE: *Chronique d'apostolat missionnaire*, p. 608-618. — R. LECONTE: *Chronique Biblique: Ancien Testament*, p. 619-629.

Juin 1938. — G. BARDY: *L'Enseignement religieux aux premiers siècles. I. Des Actes des Apôtres à la fin du premier siècle*, p. 641-655. — M. NÉDONCELLE: *L'Anglicanisme et le Corps mystique*, p. 656-671. — H. KETTERER: *Genèse de l'athéisme marxiste*, p. 672-697. — A. MOLIEN: *Paschase Radbert*, p. 698-703. — J. RENIÉ: *Authenticité de l'Épître aux Romains*, p. 704-710. — E. DUMONTET: *En regardant Carthage, Selinonte et Pompéi*, p. 711-718. — Georg LAURSEN: *Les Etats nordiques en face du national-socialisme*, p. 719-722. — R. JOLIVET: *Chronique de philosophie*, p. 723-742. — H.-K. ARQUILLIÈRE: *Chronique d'histoire religieuse du moyen âge*, p. 743-749.

Juillet 1938. — G. BARDY: *L'Enseignement religieux aux premiers siècles. II. Troisième et quatrième siècles*, p. 5-18. — H. KETTERER: *Genèse de l'athéisme marxiste. II. Les grands traits du matérialisme marxiste*, p. 19-31. — R. LECONTE: *Pour le troisième centenaire de Richard Simon (1638-1712)*, p. 32-45. — N. ARSENIÉV: *Détachement et prière, quelques traits de la mystique de l'Orient chrétien*, p. 46-54. — A. MOLIEN: *Le troisième centenaire du vœu de Louis XIII*, p. 55-77. — V. LENOIR: *Chronique de théologie dogmatique*, p. 78-89.

Revue Biblique.

Avril 1938. — R. P. M.-J. LAGRANGE: *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents*, p. 162-183. — E. BIKERMAN: *Les Hérodiens*, p. 184-197. — R. P. F.-M. ABEL: *L'Ere des Séleucides*, p. 198-213. — N. PIGOULEWSKI: *Manuscrits syriaques bibliques de Leningrad (fin)*, p. 214-226. — R. P. DE VAUX: *Une mosaïque byzantine à Ma'in (Transjordanie)*, p. 227-258.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Mai-juin 1938. — J. DE GUIBERT: *Mystique ignatienne. A propos du « Journal spirituel » de S. Ignace de Loyola (fin)*, p. 113-140. — V. LITHARD: *Le vénérable Libermann, auteur spirituel*, p. 141-170. — A. KLAAS: *Quelques lettres de direction du R. P. François Guilloché, S. J.*, p. 171-184. — Dom E. ASSEMAINE: *De quelques contresens dans les traductions françaises de « l'Imitation »*, p. 185-198. — A. KLAAS: *Eclaircissements sur la vie et les œuvres du P. Guilloché*, p. 199-201.

Juillet-septembre 1938. — M. M. DAVY: *Ascèse et vertu, d'après Guillaume de Saint-Thierry*, p. 225-244. — P. HILDEBRAND: *Les premiers capucins belges et la mystique*, p. 245-294. — A. KLAAS: *Quelques lettres de direction du R. P. François Guilloché, S. J.*, p. 295-309.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Juillet 1938. — L. DE BROGLIE: *Physique ponctuelle et physique du champ*, p. 325-337. — J. LAPORTE: *La liberté selon Malebranche*, p. 339-410. — P. MOUY: *Malebranche et Newton*, p. 411-435. — E. LEROUX: *Note concernant l'influence de Malebranche sur Berkeley*, p. 437-448. — R.-E. LACOMBE: *Les vices de la démocratie et leurs remèdes*, p. 449-485.

Revue de Philosophie.

Mars-avril 1938. — R. SIMETERRE: *La théorie socratique de la vertu-science selon les « Mémorables » de Xénophon*, p. 93-123. — R. VANCOURT: *Les formes primitives de la vie religieuse*, p. 124-152. — P. DESCOQS: *La pensée et le libre-arbitre (A. Jakubisiak)*, p. 153-175.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Juillet 1938. — D. DUBARLE: *Recherche socratique, recherche cartésienne et pensée chrétienne*, p. 369-385. — L.-M. DEWAILLY: *L'Eglise suédoise d'Etat a-t-elle gardé la succession apostolique?* p. 386-426. — D. PIRE: *Sur l'emploi des termes Apathia et Eleos dans les œuvres de Clément d'Alexandrie*, p. 427-431. — D. DUBARLE: *Bulletin de Philosophie. V. Logique*, p. 432-450. — J.-A. ROBILLARD: *Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques*, p. 451-465. — A.-G. BARROIS, E.-B. ALLO: *Bulletin de science des religions. I. Généralités. II. Indo-Européens et Extrême-Orient*, p. 466-500.

Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation.

Avril 1938. — P. DE VAISSIÈRE: *Marguerite de Valois, princesse de la Renaissance*, p. 97-104. — Henri GOUHIER: *Malebranche et le problème de la participation*, p. 105-110. — René HUBERT: *Essai sur l'histoire des origines et des progrès de la sociologie en France (1^{re} partie)*, p. 111-155. — Hélène D'ALSÓ: *Nouvelles précisions sur « La Sténie » de Balzac*, p. 156-167. — Louis DELATTE: *Speusippe ou Chrysippe?* p. 168-170.

Revue néoscholastique de Philosophie.

Mai 1938. — F. VAN STEENBERGHEN: *Réflexions sur la systématisation philosophique*, p. 185-216. — R. FEYS: *Les logiques nouvelles des modalités (suite et fin)*, p. 217-252. — J. MARÉCHAL: *À propos du « point de départ de la métaphysique »*, p. 253-261. — N. BALTHASAR: *Intuition humaine et expérience métaphysique*, p. 262-266. — J. LECLERCQ: *Note sur la position actuelle du droit naturel*, p. 267-278. — E. DE BRUYNE: *Bulletin d'esthétique*, p. 279-302. — A. DE WAELEHENS: *Les « Etudes kierkegaardianes » de M. Jean Wahl*, p. 302-308.

Revue Thomiste.

Avril 1938. — R. GAGNEBET, O. P.: *La nature de la théologie spéculative (II)*, p. 213-255. — H. BOUÉSSÉ, O. P.: *Causalité efficiente et causalité méritoire de l'humanité du Christ*, p. 255-298. — J. MARITAIN: *Signe et symbole*, p. 299-332. — J. SEGOND: *La notion d'arts virtuels*, p. 333-338. — R. BRUCKBERGER, O. P.: *Les arts virtuels*, p. 339-341. — L. GARDET: *Raison et foi en Islam (III)*, p. 342-378.

Juillet 1938. — B. ALLO, O. P.: *Le P. Lagrange théologien*, p. 425-436. — M.-J. NICOLAS, O. P.: *Le Christ roi des nations*, p. 437-481. — L. LEVY-BRUHL: *Correspondance*, p. 482-483. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *Le principe de contradiction et le problème des universaux*, p. 484-493. — R. JOLIVET: *Christianisme et idée de progrès*, p. 494-507. — O. LOTTIN, O. S. B.: *Le concept de justice au M.A.*, p. 511-521. — Ch. JOURNET: *L'évêque de Rome*, p. 522-535. — M. LABOURDETTE et M.-J. NICOLAS, O. P.: *La « Croix de Jésus » de Louis Chardon*, p. 536-563. — M. LABOURDETTE, O. P.: *Savoir spéculatif et savoir pratique*, p. 564-568. — L. GARDET: *Texte d'al-Ghazâlî traduit et annoté*, p. 569-578.

Stimmen der Zeit.

Juni 1938. — Ivo ZEIGER: *Katholische Moraltheologie heute*, p. 143-153. — Franz HILLIG: *Charles Péguy. Ein Wiederentdecker der Christenheit*, p. 153-164. —

Oda SCHNEIDER: *Heiliges Frauentum von gestern und morgen*, p. 164-182. — Bernhard JANSEN: *Nikolaus von Cues, der Denker und Mystiker*, p. 182-193.

Juli 1938. — August BRUNNER: *Dasein und Gegenwart*, p. 211-218. — J. A. JUNGSMANN: *Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, p. 218-233. — Ernst BÖMINGHAUS: *Kirche im Barock*, p. 234-245. — Jakob OVERMANS: *Der Kapitalismus im amerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*, p. 245-255. — Alexandra ANZEROWA: *Bilder vom östlichen Christentum*, p. 255-262.

August 1938. — G. SIEGMUND: *Kosmischer Rausch — als neue Religion?* p. 281-295. — Wilhelm SCHMIDT: *Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit*, p. 295-305. — J. LOSSEN: *Körperorgane und Körpersäfte*, p. 305-312. — Jakob OVERMANS: *Katholische Kulturschau*, p. 313-327.

Vie Intellectuelle (La).

10 mai 1938. — CHRISTIANUS: *Que la France ne doute pas son sang*, p. 322-324. — Yves SIMON: *De la générosité dans la connaissance et dans l'amour*, p. 325-335. — Kurt TÜRNER: *L'Eglise et les Evêques autrichiens*, p. 353-402. — CIVIS: *L'hymne à la production*, p. 404-406. — V.-L. TAPIÉ: *Les Allemands de Slovaquie*, p. 407-418. — A.-J. FESTUGIÈRE, O. P.: *De la traduction des poètes grecs*, p. 448-467.

25 mai 1938. — CHRISTIANUS: *Le sang et l'esprit*, p. 6-8. — F. PERROUX: *Quand les chrétiens s'égorgeant*, p. 9-28. — CIVIS: *Autarcies*, p. 56-58. — J.-T. DELOS, O. P.: *Le nouveau Droit social*, p. 59-70. — T. GARCIA FIGUERAS: *Conférence au Théâtre « Espana » de Larache*, p. 91-102. — *Le problème de l'expansion*, p. 103-118. — E. KAMNITZER: *Stefan George*, p. 120-139.

10 juin 1938. — CHRISTIANUS: *Chacun sa vérité*, p. 162-164. — P. CHAILLET: *La liberté de l'Eglise*, p. 165-187. — CIVIS: *Liberté de la presse, mais quelle liberté?* p. 208-210. — V.-L. TAPIÉ: *La question tchécoslovaque*, p. 211-233. — Henri GUITTON: *Embauchage et débauchage: autorité et liberté dans la profession*, p. 250-273. — A. VANEETVELDE: *Documents*, p. 274-284. — R. BRIELLE: *Roger Secrétain*, p. 286-294. — B. DE SCHLOEZER: *La musique ancienne et le goût moderne*, p. 295-303.

25 juin 1938. — CHRISTIANUS: *Berlin et Budapest*, p. 322-324. — W. A. VISSER'T HOOFT: *Le protestantisme de Rembrandt*, p. 325-341. — P.-R. RÉGAMEY, O. P.: *Le catholique et Rembrandt*, p. 342-348. — CIVIS: « Nous avons commis des fautes, puisque nous avons agi », p. 364-366. — E. NOTH: « Les pseudo-religions politiques », p. 367-382. — H. GOUIER: *L'unité de l'expérience philosophique*, p. 404-425. — André GEORGE: *La vie et l'évolution*, p. 426-436. — R. MARITAIN: *Magie, poésie, et mystique*, p. 442-455. — P.-H. SIMON: *Critique des critiques*, p. 456-466.

10 juillet 1938. — V.-M. BERNADOT: *Présentation*, p. 7-10. — *Consécration de la France par Louis XIII (10 février 1638)*, p. 11-14. — Paul CLAUDEL: *La Mère des douleurs*, p. 15-30. — H. GUILLEMIN: *Le vœu de Louis XIII*, p. 31-46. — François MAURIAC: *Refuge des pécheurs*, p. 75-78.

1^{er} août 1938. — CHRISTIANUS: *Quand les pierres aussi chantent l'Alleluia*, p. 146-148. — J. LECLERCQ: *L'Eglise militante*, p. 149-170. — CIVIS: *La liberté de l'Eglise et de l'Etat*, p. 186-188. — O. LEROY: *Handshake (ou de la politesse chez les Anglais)*, p. 189-196. — P. CATRICE: *Documents*, p. 224-265. — P. CATRICE:

Prestige de la romanité, p. 266-275. — M. DE UNAMUNO: « *Hispanité* », p. 276-282. — G. POULAIN: *Le peintre Fernand Léger*, p. 283-288.

Vie Spirituelle (La).

Mai 1938. — B. LAVAUD: *Le corps dans la gloire*, p. 113-136. — R. BERNARD: *La résurrection du Christ et l'espérance des chrétiens*, p. 137-148. — J. STEINMANN: *En marge du mystère de Jésus (fin)*, p. 149-155. — M.-L. DUMESTE: *Jérémie et la religion de l'Esprit*, p. 156-182. — M.-J. SCHEEBEN: *Le corps glorifié*, p. 183-188. — APOSTOLUS: *Prêcher la doctrine*, p. 189-193. — E. LAJEUNIE: *Un effort pour l'unité*, p. 194-209. — P. CATRICE: *Apostolat missionnaire*, p. 210-215. — H. BOUESSÉ: *Théologie de la Messe*, p. (65)-(104). — M. VLOBERG: *La Vierge d'Intercession dans l'Iconographie ancienne*, p. (105)-(127). — G. BARDY: *La théologie mariale de saint Jean Damascène*, p. (128).

Juin 1938. — F. LOUVEL: *Dans la familiarité de Dieu*, p. 225-236. — F. FLO-RAND: *La présence de Dieu*, p. 237-244. — D. BUZY: *La Circumcession en Dieu et dans les fidèles*, p. 245-261. — M. PHILIPON: *La vie mystique de Sœur Elisabeth de la Trinité*, p. 262-273. — C. T.: *Thérèse Higginson*, p. 274-287. — MOEHLER: *La doctrine des Pères sur la Pentecôte*, p. 288-291. — SAINT AUGUSTIN: *Sur la Tri-nité*, p. 292-297. — APOSTOLUS: *Prière pour les patries*, p. 298-302. — E. BORNE: *Les journées universitaires catholiques*, p. 303-307. — A. B.: *Le congrès de l'Asso-ciation du Mariage Chrétien*, p. 308-310. — *Le VIII^e congrès de la J.E.C.F.*, p. 311-313. — C. DRAVAINE: *Les Sœurs Blanches d'Afrique*, p. 314-319. — R. PIERRET: *Le culte de l'Eglise à travers les âges*, (129)-(162). — I. CHEVALIER: *La présence de la Trinité par la sanctification, d'après les Pères grecs*, p. (163)-(186).

Juillet 1938. — R. GARRIGOU - LAGRANGE: *Grâce actuelle et sainteté per-sonnelle*, p. 5-17. — M^{gr} A. SAUDREAU: *Les grâces de conversions*, p. 18-39. — M.-L. DUMESTE: *La religion personnelle de Jérémie*, p. 40-59. — L. PORTIER: *La con-version d'Alessandro Manzoni*, p. 60-79. — L. GUERRIC DE HUY: *Une prière à Notre-Dame pour le Pape*, p. 80-84. — APOSTOLUS: *Séminaires universitaires*, p. 85-88. — M. DE PAILLERETS: *Il y a cérémonies et cérémonies*, p. 89-95. — J. CHÉRUÉL: *Im-pressions de Budapest*, p. 96-99. — P. DE PUNIET: *Sanctuaires et Pèlerinages*, p. 100-110. — G. BARDY: *La doctrine de l'Intercession de Marie chez les Pères grecs*, p. (1)-(37). — R. PIERRET: *L'évolution primitive du culte chrétien*, p. (38)-(57). — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Questions spéciales de théologie spirituelle*, p. (58)-(60).

Zeitschrift für Aszese und Mystik.

2 Heft 1938. — Erich PRZYWARA: *Deus semper major*, p. 81-93. — Jakob SCHMITZ: *Angela Merici*, p. 94-108. — Heinrich GLEUMES: *Der geistige Einfluss des heiligen Bernhard von Clairvaux auf Thomas von Kempen*, p. 109-120. — Kreszen-tia KREMPL: *Newman's Wirken als Vikar in St. Mary's*, p. 121-130. — Fritz WEISS: *Gottes- und Nächstenliebe nach der heiligen Katharina von Siena*, p. 131-140. — Johannes BEUMER: *Die Nächstenliebe als universelles Motiv des religiösen Lebens*, p. 141-145. — C. A. KNELLER: *Pierre Coste. Ein vorbildlicher Gelehrter*, p. 146-147. — Balth. WILHELM: *Der ehrwürdige Diener Gottes A. R. P. Joh. Roothaan, S. J., in den heil. Exerzitien*, p. 148-151.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

TABLE DES MATIÈRES

SECTION SPÉCIALE

Année 1938

Articles de fond

PAGES

- ALLIE (J.-L.), O.M.I.—*Nature de la prescription ou des prescriptions théologiques dans le « De Præscriptione » (suite)* 16*-28*
- Professeur à la Faculté de Théologie.
- BÉLANGER (M.), O.M.I.—*Le Christ-Chef dans les Epîtres de saint Paul* 5*-15*, 221*-242*
- Professeur à la Faculté de Théologie.
- BREYNAT (G.), O.M.I.—*Saint Joseph, père vierge de Jésus.* 81*-111*
- Evêque titulaire d'Adramyte, vicaire apostolique du Mackenzie.
- CARON (A.), O.M.I.—*Les droits de la civilisation et l'occupation des terres non-civilisées.* 165*-182*
- Doyen de la Faculté de Droit canonique.
- FORTUNÉ, O.M.Cap.—*Apocalypse de saint Jean. Bref : commentaire* 183*-204*, 243*-260*
- PEGHAIRE (J.), C.S.Sp.—*Un thomiste devant Descartes.* 29*-59*
- POLLET (V.-M.), O. P.—*Le mouvement œcuménique protestant* 128*-153*
- POULET (D.), O.M.I.—*Le Père Marie-Joseph Lagrange, O. P.....* 205*-207*
- Professeur à la Faculté de Théologie.
- RINFRET (T.).—*Le droit civil de la province de Québec et le droit naturel* 112*-127*
- Juge de la Cour suprême.

Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

PAGES

- Acta secundi Congressus thomistici internationalis, invitante Academia R. S. Thomæ Aquinatis, Romæ a die 25 ad 28 Novembris 1936 celebrati* (G. C.) 158*-159*
- ADAMS (George P.) et al. (editors).—*The Problem of Time*. (D. C. O'G.) 265*-266*
- AERTNYS (Jos.), C.SS.R.—*Compendium Liturgiæ Sacræ juxta Ritum Romanum in Missæ celebratione et Officii recitatione*. (G. C.) 263*-264*
- ARCONADA (Ricardus), S.J.—*Ecclesiæ Psalmi Pœnitentiales*. (G. C.) 262*
- ARISTOTE.—*Le Plaisir* (*Eth. à Nic.*, VII, 11-14, X, I-5). *Introduction et Notes*, par A.-J. Festugière. (R. T.) . 69*
- BERUTTI (P. Dr. Christophorus), O. P.—*Institutiones Juris Canonici. Volumen VI. De Delictis et Pœnis*. (J.-R. L.) 263*
- CALÈS (Jean), S.J.—*Le Livre des Psaumes traduit et commenté*. (G. C.) 261*-262*
- CAPELLE (B.), INGUANEZ (M.), THUM (Beda), O.S.B.—*S. Beda Venerabilis*. (M. B.) 154*-157*
- CAPÉLAN (Louis).—*Le Problème du Salut des Infidèles. Essai historique. Essai théologique*. (L. O.) 63*-64*

PAGES

CIPROTTI (Pius).— <i>De Consummatione Delictorum attentorum Elemento objectivo in Jure canonico. Pars I.</i> (A. C.)	157*
<i>Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova Collectio. Tomus undecimus. Epistularum pars secunda. (M. B.)</i>	60*-62*
DENISSOFF (E.).— <i>L'Eglise russe devant le Thomisme.</i> (R. T.)	67*
<i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Fascicules sixième et septième.</i> (J.-C. L.)	65*
FERLAND (Augustus), p. s. s.— <i>Commentarius in Summam D. Thomæ. De Verbo Incarnato et Redemptore. (L. O.)</i>	62*-63*
FILION (Emile), P.S.S.— <i>Elementa Philosophiæ thomisticæ. Tomi I et II. (S. D.)</i>	208*-211*
FOURNIER (M. le chanoine E.).— <i>Questions d'Histoire du Droit canonique. (J.-R. L.)</i>	158*
GAUDENTI (Alberto Canaletti).— <i>La Statistica ad Uso della Chiesa. (J.-R. L.)</i>	266*
GILSON (Etienne).— <i>Christianisme et Philosophie. (R.T.).</i>	67*-69*
— <i>The Philosophy of St. Bonaventure. (D.C.O'G.).</i>	264*-265*
— <i>The Unity of Philosophical Experience.</i> (D. C. O'G.) ..	264*-265*

GRAF (Thomas), O.S.B.— <i>De Subjecto psychico Gratiae et Virtutum secundum Doctrinam Scholasticorum usque ad Medium Sæculum XIV. Pars prima. De Subjecto Virtutum cardinalium.</i> (M. B.)	154*-157*
GRENIER (Henricus).— <i>Cursus Philosophiæ.</i> Vol. I et II. (S. D.) ..	208*-211*
HEATH (Louise R.).— <i>The Concept of Time.</i> (D.C.O'G.)	265*-266*
HUMBERTCLAUDE (Pierre).— <i>La Doctrine Ascétique de saint Basile de Césarée.</i> (L. O.)	66*
MARSILI (Savator), O.S.B. — <i>Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla Carità e Contemplazione.</i> (M. B.)	154*-157*
MILLIKAN, MERRIAM, SHAPLEY and BREASTED.— <i>Time and its Mysteries. Series one.</i> (D.C.O'G.)	265*-266*
MULLER (L.), C.S.Sp.— <i>Somme de Théologie morale sous forme de Code.</i> (R. N.)	64*
ROBERTI (Franciscus).— <i>De Delictis et Pœnis.</i> Vol. I. Pars II. <i>De pœnis in genere. De censuris in genere et in specie.</i> (J.-R. L.)	263*
SANTINI (Sac. Pietro).— <i>Il Primato e l'Infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e gli Scrittori greco-russi.</i> (J.-C. L.)	63*
SCHÆLLIG (Chanoine O.).— <i>Les Sacrements. Précis de Morale, de Droit canonique et de Pastorale, à l'usage des Prêtres et des Elèves des grands Séminaires.</i> (A.-M. C.)	262*-263*

PAGES

SIMON (Hadrianus) et PRADO (J.), C.SS.R.— <i>Prælectiones Biblicæ ad usum Scholarum. — Vetus Testamentum. Liber alter. De Veteris Testamenti Doctrina sive de Libris Didacticis V. T. (G. C.)</i>	208*
SIMONIN (H.-D.) et MEERSSEMAN (G.), O.P.— <i>De Sacramentorum Efficientia apud Theologos Ord. Præd. Fasc. I: 1229-1276. (L. O.)</i>	63*
SIWEK (Paulus), S.J.— <i>La Religion sans dogmes dans la Philosophie de Spinoza. (A. H.)</i>	69*-70*
— <i>L'unité de Dieu dans le système spinoziste. (A. H.)</i> ..	69*-70*
STOLZ (Anselm), O.S.B.— <i>Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin. (M. B.)</i>	154*-157*
VAN DEN EYNDE (Damien), O.F.M.— <i>Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles. (J.-L. A.)</i>	158*
VERMEERSCH (A.) et CREUSEN (J.), S.J.— <i>Epitome Juris Canonici cum Commentariis ad scholas et ad usum privatum. Tomus I. Libri I et II Codicis Juris Canonici. (J.-R. L.)</i>	157*
VRIES (Josephus de), S. J.— <i>Critica in usum Scholarum. (R. N.)</i>	159*

WILMART (Dom André), O.S.B.— <i>Le Recueil des Pensées</i> du B. Guigue. (R. T.)	66*-67*
---	---------

Recension des revues

71*-80*, 160*-164*, 212*-220*, 267*-274*



